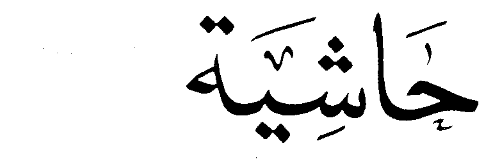




محمد بن مصلح الدين مصطفى القوجوي الحنفي
المتوفى سنة ٩٥١ هـ

على

تفسير القاضي البيضاوي

المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

ضبطه وصححه وخرج آياته
محمد عبد القادر شاهين

الجزء الأول

المحتوى:

من أول سورة الفاتحة - حتى آخر الآية (٣٩) من سورة البقرة

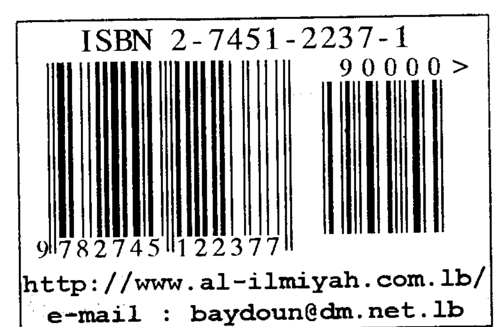
منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية

الطبعة الأولى
١٤١٩هـ - ١٩٩٩م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH
Beirut - Lebanon
Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon


ISBN 2-7451-2237-1
90000>
9 782745 122377
http://www.al-ilmiyah.com.lb/
e-mail : baydoun@dm.net.lb

بسم الله الرحمـٰن الرحيم

مقـــــدمة

الحمد لله الذي نزّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرًا، ورقّاه في مراتب البلاغة إلى مقامٍ لو اجتمعت الإنس والجنّ على أن يأتوا بمثله لم يقدروا ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا. وأشهد أن لا إلـٰه إلا الله وحده لا شريك له الملك الحقّ المبين، وأشهد أنّ سيدنا محمدًا عبده ورسوله الذي أرسله رحمة للعالمين؛ صلّى الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه الكرام المنتجبين صلاة دائمة إلى يوم الدين.

أما بعد، فإنّ من أجلّ العلوم وأرفعها العلوم الشرعية الدينية التي بها ينتظم صلاح العباد في الدنيا وتُمهّد لهم طرق الفلاح في الآخرة. وعلم التفسير من بين هذه العلوم أعلاها شأنًا وأقواها برهانًا وأوضحها بيانًا، كيف لا وموضوعه الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولا نجاة إلا به، ولا استعصام إلا بحبله.

ومن أشهر كتب التفسير وأجمعها أقوالاً مع تلخيصٍ وإيجازٍ وأسهلها تناولاً ووُضُوحَ عبارةٍ، تفسير الإمام البيضاوي المسمّى بـ «أنوار التنزيل وأسرار التأويل». وقد قيل الكثير عن هذا التفسير العظيم، ونكتفي فيما يلي بإيراد ما قاله حاجي خليفة في «كشف الظنون» (ص ١٨٦ ـ ١٨٨)؛ قال: «أنوار التنزيل وأسرار التأويل في التفسير للقاضي الإمام العلاّمة ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي الشافعي المتوفى بتبريز سنة ٦٨٥، وقيل سنة ٦٩٢. ذكر التاج السبكي في الطبقات الكبرى أن البيضاوي لما صُرِف عن قضاء شيراز رحل إلى تبريز، وصادف دخوله إليها مجلس درس لبعض الفضلاء، فجلس في أُخريات القوم بحيث لم يعلم به أحد، فذكر المدرّس نكتة زعم أن أحدًا من الحاضرين لا يقدر على جوابها وطلب من القوم حلّها والجواب عنها فإنْ لم يقدروا فالحلّ فقط فإنْ

لم يقدروا فإعادتها؛ فشرع البيضاوي في الجواب، فقال: لا أسمع حتى أعلم أنك فهمت. فخيّره بين إعادتها بلفظها أو معناها. فبُهت المدرِّس فقال: أعدها بلفظها؛ فأعادها ثم حلّها وبيّن أن في ترتيبه إياها خللاً، ثم أجاب عنها وقابلها في الحال بمثلها ودعا المدرِّس إلى حلّها، فتعذّر عليه ذلك. وكان الوزير حاضرًا، فأقامه من مجلسه وأدناه إلى جانبه وسأله : مَن أنت؟ فأخبره أنه البيضاوي وأنه جاء في طلب القضاء بشيراز. فأكرمه وخلع عليه في يومه وردّه. انتهى. وقيل إنه طال مدة ملازمته فاستشفع من الشيخ محمد بن محمد الكحتائي، فلما أتاه على عادته قال: إن هذا الرجل عالم فاضل يريد الاشتراك مع الأمير في السعير؛ يعني أنه يطلب منكم مقدار سجادة في النار، وهي مجلس الحكم. فتأثّر الإمام البيضاوي من كلامه وترك المناصب الدنيوية ولازم الشيخ إلى أن مات، وصنّف التفسير بإشارة شيخه. ولمّا مات دُفن عند قبره.

وتفسيره هذا كتاب عظيم الشأن غنيّ عن البيان، لخّص فيه من الكشّاف ما يتعلق بالإعراب والمعاني والبيان، ومن التفسير الكبير ما يتعلق بالحكمة والكلام، ومن تفسير الراغب ما يتعلق بالاشتقاق وغوامض الحقائق ولطائف الإشارات؛ وضمّ إليه ما ورى زناد فكره من الوجوه المعقولة والتصرفات المقبولة، فجلا رَيْنَ الشكّ عن السريرة وزاد في العلم بسطةً وبصيرة، كما قال مولانا المنشي:

أُولو العلم لم يأتوا بكشفِ قناع ما يُتْلَى
ولكن كان للقاضي يدٌ بيضاءُ لا تبْلَى

ولكونه متبحِّرًا جال في ميدان فرسان الكلام، فأظهر مهارته في العلوم حسبما يليق بالمقام؛ كشف القناع تارة عن وجوه محاسن الإشارة ومُلَح الاستعارة، وهتك الأستار أخرى عن أسرار المعقولات بيد الحكمة ولسانها وترجمان الناطقة وبنانها، فحلّ ما أشكل على الأنام وذلّل لهم صعب المرام وأورد من المباحث الدقيقة ما يؤمَنُ به عن الشُّبَه المضلّة وأوضح له مناهج الأدلّة. والذي ذكره من وجُوه التفسير ثانيًا أو ثالثًا أو رابعًا بلفظ «قيل» فهو ضعيف ضعف المرجوح أو ضعف المردود، وأما الوجه الذي تفرّد فيه وظنّ بعضهم أنه مما لا ينبغي أن يكون من الوجوه التفسيرية السنيّة، كقوله: وحمل الملائكة العرش وحفيفهم حوله، مجازٌ عن حفظهم وتدبيرهم له ونحوه، فهو ظنّ من لعلّه يقصر فهمُه عن تصوّر مبانيه ولا يبلغ علمه إلى الإحاطة بما فيه؛ فمَن اعترض بمثله على كلامه كأنه ينصب الحبالة للعنقاء ويروم أن يقنص نسر الشمّاء؛ لأنه مالك زمام العلوم الدينية والفنون اليقينية على مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، وقد اعترفوا له قاطبة بالفضل المطلق وسلّموا إليه قصب السبق، فكان تفسيره يحتوي فنونًا من العلم وَعْرَة

المسالك وأنواعًا من القواعد مختلفة الطرائق، وقَلَّ مَن برز في فنّ إلا وِصدَه عن سواه وشغله، والمرءُ عدوّ ما جهله، فلا يصل إلى مرامه إلا مَن نظر إليه بعين فكره وأعمى عَيْنَ هواه واستعبد نفسه في طاعة مولاه حتى يسلم من الغلط والزّلل ويقتدر على ردّ السفسطة والجدل. وأما أكثر الأحاديث التي أوردها في أواخر السور فإنه لكونه ممّن صَفَتْ مرآة قلبه وتعرّض لنفحات ربّه تسامح فيه وأعرض عن أسباب التجريح والتعديل ونحا نحو الترغيب والتأويل عالمًا بأنها مما فاهَ صاحبُه بزور ودُلّيَ بغرور، والله عليم بذات الصدور.

ثم إنّ هذا الكتاب رُزق من عند الله سبحانه وتعالى بحُسْن القبول عند جمهور الأفاضل والفحول، فعكفوا عليه بالدرس والتحشية؛ فمنهم مَن علّق تعليقة على سورة منه، ومنهم مَن حشَّى تحشية تامّة، ومنهم مَن كتب على بعض مواضع منه» انتهى. ثم ذكر الحواشي والتعليقات على الكتاب فلتُراجَع[١].

حاشية محيي الدين على تفسير البيضاوي

قال حاجي خليفة[٢]: «حاشية العالم الفاضل محيي الدين محمد ابن الشيخ مصلح الدين مصطفى القوجوي المتوفّى سنة إحدى وخمسين وتسعمائة (٩٥١ هـ)؛ وهي أعظم الحواشي فائدة وأكثرها نفعًا وأسهلها عبارة، كتبها أولاً على سبيل الإيضاح والبيان للمبتدىء في ثماني مجلدات، ثم استأنفها ثانيًا بنوع تصرّف فيه وزيادة عليه؛ فانتشرت هاتان النسختان وتلاعب بهما أيدي النُّسّاخ حتى كاد أن لا يُفرَّق بينهما. ولبعض الفضول منتخب تلك الحاشية. ولا يخفى أنها من أعزّ الحواشي وأكثرها قيمة واعتبارًا، وذلك لبركة زهده وصلاحه» انتهى.

ترجمة صاحب الحاشية[٣]

هو محمد بن مصلح الدين مصطفى القوجوي محيي الدين الحنفي المعروف بشيخ زاده المدرِّس الرومي. توفي سنة ٩٥١. له من الكتب:

- الإخلاصية في تفسير صورة الإخلاص.
- تعليقة على شرح الهداية لابن مكتوم.

---

(١) انظر كشف الظنون (ص ١٨٨ ـ ١٩٤).

(٢) انظر كشف الظنون (ص ١٨٨).

(٣) انظر هدية العارفين (٢/ ٢٣٨).

- حاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي، مجلدات. وهو هذا الكتاب الذي بين أيدينا.
- حاشية أخرى على أنوار التنزيل.
- شرح فرائض الراجية.
- شرح قصيدة البردة.
- شرح المشارق للصغاني.
- شرح مفتاح العلوم للسكاكي في المعاني والبيان.
- شرح الوقاية في مسائل البداية.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرًا،

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيد المرسلين، محمد وآله وأصحابه أجمعين، قال الشيخ الإمام علم الهدى علامة الورى، الذي أطبق علماء الأمة على علو شأنه، ورفعة منزله ومقداره، أعني به ناصر الحق والدين، المعروف بالقاضي البيضاوي، أسكنه الله تعالى حظاتر القدس مع العلماء الأبرار، والسعداء الأخيار، آمين. في أول تفسيره المسمى بأنوار التنزيل، وأسرار التأويل (**بسم الله الرحمن الرحيم**) والباء فيه للاستعانة أو المصاحبة والمعنى مستعينًا بالله أشرع فيما قصدته من التصنيف أو ملابسًا أو مصاحبًا باسم الله على وجه التيمن به أشرع. وقلنا مستعينًا بالله دون بسم الله لأن المستعان به في الحقيقة هو الله تعالى كما يدل عليه القصر المستفاد من قوله: ﴿إياك نستعين﴾ وذكر اسمه تعالى إنما هو لزيادة التعظيم ثم قال: (**الحمد لله الذي نزل الفرقان على عبده**). ولام الملك في قوله تعالى: ﴿الحمد لله﴾ أفاد اختصاص جنس الحمد به تعالى إن حمل تعريف الحمد على الجنس، واختصاص جميع أفراد المحامد به تعالى إن حمل على الاستغراق مع أن اختصاص الجميع به تعالى يفهم من حمله على الجنس أيضًا لأن اختصاص الجنس به تعالى يستلزم اختصاص جميع المحامد به تعالى. وعبر عن المحمود أولاً باسم الذات ثم لكونه منزلاً للقرآن على

....

أشرف نوع البشر وأكمله تنبيهًا على أن له تعالى استحقاقًا ذاتياً للحمد كالاستحقاق الوصفي. والمراد بالاستحقاق الذاتي كونه تعالى مستحقًا للحمد بجميع صفاته الثبوتية والسلبية وبالاستحقاق الوصفي كونه مستحقًا لذلك باعتبار اتصافه بالوصف المذكور مع قطع النظر عن اتصافه بغيره. والاستحقاق الذاتي لا يتصور إلا في الباري تعالى ولذلك تراهم يذكرون في مقام الحمد اسم الذات أولاً والوصف ثانيًا، وفي مقام التصلية يذكرون وصف الرسول ﷺ أولاً واسمه ثانيًا على طريق عطف البيان. والإنزال والتنزيل عبارتان عن تحريك الشيء مبتدئًا من الأعلى إلى الأسفل وبينهما فرق من جهة أن التنزيل يدل على النزول تدريجًا والإنزال يدل على النزول دفعة، وذلك لأن بناء التفعيل للتكثير وكثرة النزول إنما يكون بكونه على سبيل التدريج. ثم إن المتحرك قسمان: أحدهما: متحيز بالذات كالجواهر الفردة وما يتركب منها وثانيهما: متحيز بالتبع وهو الأعراض القائمة بموضوعاتها فإن العرض تابع لموضوعه في التحيز سواء كان قارًا في الموضوع كالسواد والبياض أوسيًا لا مترتب الأجزاء ممتنع البقاء كالحركة والكلام اللفظي، وكل واحد من القسمين المذكورين تعرض له الحركة حقيقة إلا أن القسم الأول منهما تعرض له الحركة أصالة وبالذات بخلاف القسم الثاني فإنه لا يتحرك أصالة لاستحالة انتقال الأعراض عن موضوعاتها، وإنما يتحرك بتبعية محله ضرورة تحرك الحال بحركة المحل كالجسم الأسود المتحرك إذا تحرك بحركة تحرك ما حل فيه من السواد والكلام تبعًا له. ثم إن الكلام النفسي الذي هو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى لا يتصور فيه الحركة والنزول لا بالذات وهو ظاهر لامتناع انتقال شيء من صفات الله تعالى عنه، ولا بتبعية موصوفه الذي هو ذات الواجب تعالى وتقدس لاستحالة الحركة عليه حتى تتحرك صفاته تبعًا له، وإنما المنزل هو الكلام اللفظي الحادث المركب من الألفاظ والحروف المؤلفة من الآيات والسور وهو القرآن المعجز المتحدي به لكون كلام الله حقيقة على أنه مخلوق لله تعالى ليس من تأليف المخلوقين لا على معنى أنه صفة قائمة بذاته تعالى لأنه حادث ويمتنع قيام الحوادث به تعالى. ويجوز أن يخلق الله تعالى أصواتًا مقطعة مؤلفة على هذا النظم المخصوص فيأخذها جبريل عليه الصلوة والسلام ويخلق له علمًا ضروريًا أنه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام النفسي القديم الذي هو كلام الله على معنى أنه صفة له قائمة به مع أن الأشاعرة يجوزون أن يسمع كلامه تعالى الأزلي بلا صوت وحرف كما يرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم وكيف. فعلى هذا يجوز أن يخلق الله تعالى لجبريل عليه السلام وهو في مقامه عند سدرة المنتهى سماعًا لكلامه الأزلي وإن لم يكن من جنس الحروف والأصوات ثم يقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم. وقيل: أظهر الله تعالى في

....

اللوح المحفوظ كتابة هذا النظم المخصوص ونقشه فقرأه جبريل عليه السلام وحفظه وخلق الله تعالى فيه علمًا ضروريًا بأنه هو نفس العبارة المؤدية للمعنى القديم على أن إنزال الملك الكتاب السماوي لا يتوقف على سماع الفظ لجواز أن يتلقفه الملك تلقفًا روحانيًا لا جسمانيًا بأن يلهم الله تعالى الملك ذلك المعنى القديم ويخلق فيه قدرة على التعبير عنه، ويسمى النظم الصادر عنه كلام الله تعالى باعتبار كونه عبارة عن الكلام النفسي دالاً عليه. ثم إن الكلام اللفظي لكونه غير متحيز بالذات بل هو عرض قائم بالموضوع لا يكون إنزاله وتنزيله إلا تبعًا لحامله ومبلغه فإنه تعالى لما نزل جبريل عليه السلام وحركه إلى أسفل وهو حامل للقرآن بأن أمره بالحركة إلى أسفل فتحرك هو بأمره تعالى فقد تحرك القرآن القائم به تبعًا لحركته فينبغي أن يكون قوله: «نزل الفرقان» مجازًا على طريق إطلاق اسم العرض الحال على المحل الذي هو ذلك الحامل فإنه هو المنزل بالذات والأصالة والقرآن منزل تبعًا له، والمعنى نزل القرآن بواسطة تنزيل جبريل عليه السلام. ثم إن القرآن العظيم يصح أن يوصف بأنه منزل ومنزل لأنه تعالى أنزله جملة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا وأمر السفرة الكرام بانتساخه ثم نزله إلى الأرض إلى النبي عليه الصلاة والسلام منجمًا موزعًا على حسب المصالح ووقوع الحوادث إلا أن في إنزاله إلى السماء الدنيا قولين: أحدهما: ما روي عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال: أنزل القرآن جملة واحدة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا ليلة القدر ثم نزل إلى الأرض في عشرين سنة. وثانيهما: أنه أنزل من اللوح إلى السماء الدنيا كل سنة مقدار ما يكون منزلاً في سنة واحدة بحسب المصالح، فعلى هذا القول يقع الإنزال الدفعي عشرين مرة وعلى القول الأول يقع مرة واحدة. وإنما حمد الله تعالى على التنزيل دون الإنزال على أن التنزيل أعم وأكمل نعمة في حقنا بالنسبة إلى الإنزال إذ لا تظهر لنا فائدة في نزوله جملة إلى السماء الدنيا. والقرآن في الأصل مصدر بمعنى الجمع وبمعنى القراءة أيضًا. يقال: قرأت الشيء قرآنًا إذا جمعته. ويقال أيضًا: قرأت الكتاب قراءة وقرآنًا إذا تلوته، ثم نقل إلى هذا الجموع المقدر المنقول إلينا من دفتي المصاحف أي من جنبيها نقلاً متواترًا. وقد يطلق على القدر المشترك بين المجموع وبين كل بعض من أبعاضه وهذا هو المراد هنا بقرينة لفظ التنزيل. وفي بعض النسخ وقع لفظ «الفرقان» بدل «القرآن» وهو في الأصل مصدر بمعنى الفرق وهو الفصل بين الشيئين سمى به القرآن لفصله بين الحق والباطل بتقديره وبيانه، أو لأنه لم ينزل جملة واحدة ولكن مفرقًا بعضه عن بعض في الإنزال وإنما قال: «على عبده» دون نبيه أو رسوله إشارة إلى أن العبودية أجلّ صفاته عليه الصلاة والسلام وأشرفها وذلك لأن أشرف ما سوى العبودية من صفاته عليه

....

الصلاة والسلام هي الرسالة، وعبودية الرسول لكونها انصرافًا من الخلق إلى الحق أجلّ وأشرف من رسالته لكونها بالعكس فإنها انصراف من الحق إلى الخلق لتبليغ أحكام المرسل. وليس المعنى أن عبودية غير الرسول أفضل من الرسالة فإنه لم يقل به أحد وإنما الكلام في النسبة من أوصاف الرسول أيها أفضل فكما أن القرآن المعظم لكونه معجزًا باقيًا ومبينًا لجميع ما يتعلق به من سعادة المكلفين في النشأتين كان أجلّ الكتب السماوية وأكملها، فكذلك الرسول ﷺ أشرف أفراد نوع البشر وأكملها فكان معنى الكلام الحمد للسلطان المستجمع لجميع صفات الجلال والإكرام الذي نزل أشرف الكتب السماوية وأفضلها على أشرف أفواه نوع البشر وأفضلهم.

قوله: (ليكون للعالمين نذيرًا) الظاهر أن اسم «كان» ضمير العبد بدليل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ قُمۡ فَأَنذِرۡ﴾ [المدثر: ١ـ ٢] يحتمل أن يكون ضمير القرآن بشهادة قوله تعالى: ﴿بَشِيرًا وَنَذِيرًاۖ﴾ [البقرة: ١١٩] وآيات أخرى والمراد بالعالمين الإنس والجن فإنهم قد اتفقوا على أن الجن أيضًا مكلفون بالشرائع وإن الكافر منهم يعذب بجهنم لقوله تعالى: ﴿لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾ [صٓ: ٨٥] من الجنة والناس أجمعين وإن اختلف في دخول من آمن منهم الجنة قال به أبو يوسف ومحمد رحمهما الله. ثم قيل: ليس لهم ثمة أكل ولا شرب بل غذاؤهم فيها شم كما في الدنيا. وقيل: يأكلون ويشربون كما في الإنس. وقال بعضهم: لا يدخلونها ولا ثواب لهم إلا النجاة من العذاب ثم يقال لهم: كونوا ترابًا كالبهائم. ونسب الإمام الرازي هذا القول إلى أبي حنيفة. وقال الفضل الأموي: إن أبا حنيفة توقف في كيفية ثوابهم قائلاً بأن الله تعالى لم يبين في القرآن ثوابهم ونحن نعلم يقينًا أن الله تعالى لا يضيع إيمانهم فيعطيهم ما يشاء. والنذير بمعنى المنذر أي المخوف ويجوز أن يكون بمعنى الإنذار به عليه السلام كالنكير بمعنى الإنكار به، واقتصر في تعليل التنزيل على ذكر الإنذار مع أنه عليه السلام كما أنه منذر لأهل العصيان والضلال مبشر لأهل الإيمان والطاعة بناء على أن الإنذار هو المقصود الأصلي الأولى من الإرسال والتنزيل، فإن الطبيب الذي يباشر معالجة مرض القلب لا بد له أن يبدأ أولاً بتنقيته عن العقائد الزائغة والأخلاق الرديئة والأعمال القبيحة المكدرة للقلب بأن يسقيه شربة الإنذار بسوء عاقبة تلك الأمور وبعد تنقيته عن المهلكات يعالجه بما يقويه على مواظبة الطاعات بأن يسقيه شربة التبشير بحسن عاقبة الأعمال الصالحة، كما أن طبيب الأمراض البدنية يبدأ أولاً بتنقية البدن عن الأخلاط الرديئة ثم يباشر المعالجة بالمقويات. ولهذا اقتصر الله تعالى على ذكر الإنذار في مبدأ أمر النبوة حيث قال: ﴿يا أيها المدثر قم فانذر﴾ ولأن الإنذار شامل لجميع المكلفين من العصاة والمطيعين فإنهم جميعًا

فتحدى بأقصر سورة من سوره مصاقع الخطباء، من العرب العرباء، فلم يجد به قديرًا،

ينتفعون به وإن اختلف الحال بحسب اختلاف المحال فإن البعض منهم ينظر بنار الجحيم والبعض الآخر بانحطاط الدرجات في دار النعيم والبعض الثالث بنار الحجاب عن مطالعة جمال رب رحيم.

قوله: (بأقصر سورة من سوره) الظاهر أنه معطوف على قوله «نزل» وأن المتحدي هو الله تعالى حيث قال: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣] «وإن» الأقصرية مستفادة من تنكير سورة في قوله: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ ويجوز أن يكون المتحدي هو العبد بأن يرجع ضمير فتحدى إليه ويستفاد الأقصرية من التنكير الواقع في قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ [يونس: ٣٨] والتحدي طلب المعارضة من صاحبك بإتيانه مثل ما فعلت أنت يقال: تحديت فلانًا إذا بارزته في فعل ونازعته الغلبة وهو مشتق من الحد فإن الحديين متعارضان فيه ويعني كل واحد منهما مثل ما أتى به صاحبه. والحداء والحد وسوق الإبل والغناء لها يقال: حدوت الإبل حدوًا وحداء إذا استقتها مع الغناء لها. والمعنى أنه تعالى طلب ممن ارتاب من أن القرآن منزل من عند الله تعالى أن يعارضوه ويأتوا بمثل أقصر سورة في الاشتمال على كمال الفصاحة والبلاغة. والمصاقع جمع مصقع وهو البليغ المتقدم على أقرانه في المحافل بقوة فصاحته وكمال بلاغته من صقع الديك إذا صاح. والعرب العرباء أي الخلص منهم من قبيل قولهم: ليل أليل وظل ظليل فإنهم إذا أرادوا المبالغة في شيء يأخذون من لفظه صفة ويؤكدونه بها. والظاهر أن الباء في قوله: «فلم يجد به قديرًا» بمعنى على وأنها متعلقه بقوله: «قديرًا» فإن الباء قد تكون بمعنى على كما في قوله تعالى ومنهم: ﴿مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ﴾ [آل عمران: ٧٥] أي على قنطار أي. فلم يجد من يقدر على ذلك أي على إتيان مثله فضلاً عن وجود من يعارضه بالفعل فإن عدم الوجدان كناية عن عدم الوجود لأن عدم وجدانه من عالم الغيب والشهادة سبب لازم لعدم وجوده في حد نفسه فيصح أن يكنى به عنه. فإن قلت: القدير من صيغ المبالغة مثل شريف وكريم فيكون عدم وجدان القدير نفيًا لوجدان ما هو كامل القدرة ونفيه لا ينافي ثبوت من يقدر عليه في الجملة. أجيب عنه: بأن المبالغة ليست بلازمة لصيغة فعيل مطلقًا بل إنما تفيدها إذا كانت مشتقة من باب فعل بضم العين كما في المثالين المذكورين به. ولفظ قديرًا ليس مأخوذًا من ذلك الباب فلا دلالة فيه على المبالغة حتى يلزم ما ذكرتم، والفرق بين ما بابه فعل وغيره أن باب فعل لا يستعمل إلا في أفعال لازمة لفاعلها فيكون معنى الصفة المشبهة المشتقة من ذلك الباب وإن ثبت لها الفعل لازمًا غير منفك عنها وما لم تكن مشتقة منه لا تدل على المعنى وإنما تدل على مجرد

وأفحم من تصدى لمعارضته من فصحاء عدنان، وبلغاء قحطان، حَتَّى حَسِبُوا أَنَّهم سُحِرُوا تسحيرًا. ثم بَيَّنَ للناس ما نُزل إليهم حَسبَمَا عَنَّ لهم مِن مصالحهم

ثبوت الفعل لفاعله ولا تدل على المبالغة. **قوله**: (**وأفحم**) أي واسكت لغاية فصاحته وكمال بلاغته من تصدى لمعارضته. والظاهر أنه معطوف على قوله: «فلم يجد به قديرًا» بين بالقرينة الأولى عدم قدرتهم على ذلك رأسًا وبالثانية عدم ظهور قدرتهم على معارضته وإتيان مثله بعد التصدي بمعارضته ممن توهم أن له قدرة ما على ذلك قبل التصدي. وفي أكثر النسخ «افحم» بدون الواو إما على الاستئناف جوابًا عما يقال من أين علم عدم وجود من يقدر على ذلك رأسًا؟ فكأنه قيل في الجواب إنه أعجز كل الفصحاء والبلغاء فلزم عجز الكل ضرورة، وإما على أنه تأكيد وتقرير لما سبق من نفي قدرة فصحائهم وبلغائهم عمومًا على سبيل الكناية لأن القدرة على ذلك إذا انتفت عن أكملهم في البلاغة لزم انتفاؤها عن الجميع فنفيها عن الكمل باعتبار دلالته على هذا اللازم يكون تأكيدًا لما سبق. والمراد بعدنان وقحطان قبائل العرب المشهورة بكمال الفصاحة والبلاغة. **قوله**: (**حتى حسبوا أنهم سحروا تسحيرًا**) إذ لم يهتدوا إلى التفرقة بين السحر والمعجزة. ثم إن المصنف لما فرغ من تحقيق إعجاز القرآن شرع في بيان أسلوبه في الدلالة على ما فيه من الحكم والإحكام وفي كيفية تكميله وإرشاده للأنام فقال: (**ثم بين للناس**) أي لكل نوع البشر عمومًا وإن لم ينتفع البعض بذلك التبيين ولم يتبين له المراد لعدم تبصره وسلوكه طريق الانتفاع بذلك البيان، وأشار بكلمة «ثم» إلى جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب وإن لم يجز تأخيره عن وقت الحاجة إلى العمل بمضمونه، وأخذه من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٩] فإن الآيات القرآنية منها محكمات اتضح معناه وخلا عن الإجمال وتعدد الاحتمال بأن يظهر عند العقل أن المعنى هذا لا غير، ومنها متشابهات وهي ما لم تكن كذلك بل يكون لها محتملات عند العقل لا يتضح المراد منها لإجمال أو مخالفة ظاهر أو نحو ذلك فينغلق باب الاطلاع على المراد إلا ببيانه بالتنصيص على المقصود أو بنصب ما يدل عليه كالقياس، ودليل العقل والمحكم والمتشابه بهذا المعنى غير ما اصطلح عليه الحنفية لأن المحكم بهذا المعنى يتناول الظاهر والنص والمفسر وأن المتشابه يتناول الخفي والمشكل والمجمل ولا مشاحة في الاصطلاح. **قوله**: (**حسبما عَنَّ لهم من مصالحهم**) أي بين ما نزل إليهم قدر ما ظهر واعترض لهم من مصالحهم يقال: ليكن عملك بحسب ذلك أي بقدره وعدده، وقد تسكن السين في الضرورة. ويقال: عن لي كذا يعن بضم العين وكسرها عنا أي سنح ولاح واعترض. وقوله: «من مصالحهم» بيان لما وفيه إشارة إلى ما وقع عليه الاتفاق من أنه تعالى يراعي مصالح عباده إلا أن ذلك عندنا بطريق التفضل وعند المعتزلة بطريق الوجوب.

لِيدَبرُوا آياتَه وليتذكر أولُوا الألباب تذكيرًا، فكشَفَ لهـم قنـاعَ الانغِلاق عن آياتٍ محكمات هـنّ أمّ الكتاب وأُخر متشابهات هـنّ رمـوز الخطاب تأويلاً وتفسيرًا،

قوله: (ليدبروا) أي ليتدبروا أو يتفكروا في آياته تفكرًا يفضي إلى معرفة ما يدبر ظاهرها من المعاني اللطيفة المستنبطة بالتأويلات الصحيحة، واللام فيه متعلقة بنزل أو بين والتذكر إما بمعنى الاتعاظ أو استحضار ما هو كالمركوز في العقول لفرط التمكن من معرفته بما نصب من الدلائل الدالة عليه، والإلباب جمع لب وهو العقل خص العقلاء بالتذكر لأن غيرهم من المتدبرين لا ينتفعون بها. وقوله: «تذكيرًا» مصدر من غيره لفظ فعله كقوله تعالى: ﴿وتبتل إليه تبتيلاً﴾ أو حال بمعنى مذكرين فإن العالم كما يجب عليه العمل بموجب علمه يجب عليه أيضًا إعلام غيره. **قوله**: (فكشف) عطف على قوله بين على طريق عطف تفصيل المجمل على المجمل كما في قوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ﴾ [هود: ٤٥] والقناع ما تستر به المرأة رأسها وهو أوسع من المقنعة، والانغلاق انسداد الباب وإضافة القناع إليه من قبيل أضافة المشبه به إلى المشبه كلجين الماء أي ماء كالفضة في البياض والصفاء شبه الآيات القرآنية تارة بالنفائس المخزونة وأخرى بالعرائس المحتجبة على طريق الاستعارة بالكناية وأثبت لها في الأولى الانغلاق وفي الثانية القناع على طريق التخييل، ففيه استعارتان مكنيتان واستعارتان تخييليتان فإن قيل: إذا اتضح معاني المحكمات ولم يبق فيها احتمال آخر ولا يوجد فيها انغلاق فكيف يستقيم قوله فكشف قناع الانغلاق عن آيات محكمات؟ أجيب بأن الاحتمال المنفي عن المحكمات هو الاحتمال الناشىء عن الدليل وانتفاؤه لا ينافي ثبوت مطلق الاحتمال، ولو سلم أن المنفي هو مطلق الاحتمال فالمراد بالكشف المتعلق بالمحكمات إنزالها مكشوفة مبينة كما يقال: ضيق فم الركية أي اجعله ضيقًا من أول الأمر. والرمز في الأصل مصدره ومعناه الإشارة بالشفتين أو الحاجب وهو ههنا اسم بمعنى الرامز مطلقًا ولذلك جمع ولو بقي على أصل المصدرية لما جمع، والخطاب في الأصل توجيه الكلام نحو الحاضر وأريد به ههنا الكلام الموجه للإفهام مطلقًا والظاهر أن إضافة الرموز إليه من إضافة الجزء إلى الكل كيد زيد أو من أضافة الجزئي إلى الكلي كخاتم فضة، والمعنى هن رامزات من الخطاب إلى المراد منها رمزًا خفيًا على أن تكون كلمة «من» في قولنا من الخطاب للتبعيض على تقدير أن تكون إضافة الرموز من قبيل إضافة الجزء إلى الكل، وعلى تقدير أن تكون من قبيل إضافة الجزئي إلى الكلي تكون من للتبيين. وصف المحكمات بأنهم أم الكتاب أي أصله لكونها في أنفسها متضحة المعاني ويرجع إليها في تأويل المتشابهات وبيان المراد منها، ووصف المتشابهات بأنهن رموز الخطاب على طريق رجل عدل. **قوله**: (تأويلاً وتفسيرًا) حالان من فاعل كشف بمعنى مؤولاً ومفسرًا. والتأويل

وأبرَزَ غَوامضَ الحقائق ولطائف الدقائق، لينجَلي لهم خَفَايا المُلك والمَلكوت، وخَبَايا

صرف الكلام إلى بعض محتملاته وترجيحه على سائر المحتملات بدليل دعا إليه مما يتعلق بالدراية كما إذا كان اللفظ مشتركًا بين معاني متعددة محتملاً لكل واحد منها فيحمل اللفظ على بعض تلك المعاني لكونه موافقًا للأصول من الآية المحكمة أو الحديث المتواتر أو إجماع الأمة فتعين ذلك المعنى بهذا الطريق. هو التأويل وهو من الأول الذي هو الرجوع والانصراف سمي تأويلاً لما فيه من إرجاع اللفظ إلى ما يقتضيه الدليل فإذا وقع الكلام المحتمل للمعاني المتعددة في القرآن أو الحديث فلا بد من عرضه على الأصول الشرعية من آية محكمة أو حديث متواتر أو إجماع الأمة، فإن وافق الأصول ووافق القواعد المقررة عند أرباب العربية أيضًا فصحيح وإلا فهو فاسد لكونه قولاً بمجرد التشهي. فظهر أن التأويل لا بد أن يكون فيه مدخلاً للرأي والدراية بخلاف التفسير فإنه لا مدخل لهما فيه بل هو منوط بالنقل والرواية فقط فإنه عبارة عن تبيين المعنى وكشفه مستندًا إلى النقل والسماع كالإخبار عن سبب نزول الآية وبيان من نزلت فيه ونحو ذلك مما لا يعلمه إلا من شهد النزول وعاين السبب وهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين فجاز لهم التفسير لتمكنهم من كشف المعنى عن العلم الحاصل بالمعاينة بخلاف غيرهم فإنهم لو أخبروا بشيء من ذلك من غير أن يسندوه إلى من شهد النزول فذلك تفسير بالرأي. وقد أوعد عليه بقوله ﷺ: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار». وما جاء عن السلف والفقهاء المجتهدين من استنباط معاني القرآن بالرأي والاجتهاد فذلك تأويل لا تفسير والذي دعاهم إلى ذلك أن الله تعالى جعل القرآن هدى للناس يرجع إليه في جميع ما يحتاج إليه في باب العمل والاعتقاد وليس كل ذلك منصوصًا في القرآن فوجب أن يكون بعضه ثابتًا بدلالة النص وإشارته واقتضائه لا يستخرج ذلك إلا بالرأي والعرض على الأصول فهذا هو الذي دعاهم إلى استنباط بعض المعاني بالرأي والاجتهاد. والتفسير مأخوذ من الفسر وهو مقلوب من السفر وهو الكشف والإظهار يقال: أسفر الصبح إذا أضاء إضاءة لا شبهة فيه، وسفرت المرأة عن وجهها إذا كشفت نقابها ومنه سمي السفر سفرًا لأنه يظهر عن أخلاق الرجال. قال الراغب: الفسر والسفر يتقارب معناهما لغة كما يتقارب لفظهما لكن جعل الفسر لإظهار المعنى المعقول والسفر لإبراز الأعيان للأبصار.

قوله: (وأبرز غوامض الحقائق ولطائف الدقائق) عطف على قوله «فكشف القناع عن المحكمات والمتشابهات تأويلاً وتفسيرًا» فيكون مجموع الكشف والإبراز تفصيلاً للتبيين المذكور سابقًا. ذكر أولاً على سبيل الإجمال أنه تعالى بين الفرقان المنزل على حسب المصالح ليكون ذلك مؤديًا إلى تدبرهم وتذكرهم ثم فصل طريق التبيين فقال إنه تعالى كشف

....

عنه القناع فاتضح معناه الذي هو صورة ذهنية دل عليها بالألفاظ المنزلة ثم ذكر أنه تعالى بواسطة كشف القناع عنه وإيضاح معناه وأبرز وأظهر غوامض الأعيان الخارجية التي هي أعيان عالم الشهادة وعالم الغيب وعالم الأرواح وعالم الأشباح فإن العبارات تدل على معانيها التي هي صورة ذهنية وهي تدل على الأعيان الخارجية، وبتبيين المنزل على الوجه المذكور ينجلي لهم خفايا الملك والملكوت وخبايا قدس الجبروت فعلى هذا يكون المراد بالحقائق أعيان عالم الشهادة وبالدقائق أعيان عالم الغيب وبالغوامض واللطائف ما خفي على الإنسان دركه من العالمين. فمعنى «إبراز غوامض الحقائق» إظهار ما خفي من عالم الشهادة، ومعنى «إبراز لطائف الدقائق» إظهار ما خفي من عالم الغيب فتكون الإضافة في الموضعين بمعنى اللام. ثم علل الكشف والإبراز المذكورين بقوله: «لينجلي لهم» أي لأولي الألباب والعقول. والخفايا جمع خفية والخبايا جمع خبية وكلاهما بمعنى مخفية يقال: خبأت الشيء إذا سترته وأخفيته، والقدس بسكون الدال وضمها الطهر والتنزه عن شوائب النقصان وإضافته إلى الجبروت بيانية وهو الطاهر والمعنى لينكشف لهم تقدس الذات وتنزهه عن شوائب النقصان الذي هو اتصافه بالصفات السلبية، فإن الجبروت من الجبر بمعنى القهر كالجلال فإنه أيضًا بمعنى القهر فإنه يقال صفات الجلال وصفات الجبروت ويراد صفات القهر وهي الصفات السلبية والقهر لما كان منبئًا عن سلب القوة مستلزمًا ما له ذكروا ما يدل على القهر وأرادوا السلب فقالوا: صفات الجلال والجبروت وأرادوا الصفات السلبية. ثم إنهم قد يكتفون بلفظ الجبروت عن ذكر الصفات فيذكرون لفظ الجبروت مفردًا ويريدون الصفات السلبية، ومنه قول المصنف: «قدس الجبروت» أي تقدس الذات وتنزهه عن شوائب النقصان الذي هو جبروته واتصافه بالصفات السلبية فزيدت الواو والتاء على لفظ الجبر للمبالغة كما زيدتا على لفظ الملك فقيل: ملكوت فإنه فعلوت من ملك ومعناه الملك إلا أن في الملكوت من المبالغة ما ليس في الملك، وكذا الرهبوت فإنه بمعنى الرهبة وهي الخوف إلا أن الأول أبلغ، ثم إن الملك قد يستعمل بمعنى السلطنة والتصرف والاستيلاء وقد يستعمل بمعنى المملكة وهي موضع الملك ومنه ﴿مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ﴾ [آل عمران: ٢٦] في أسماء الله تعالى فإن الملك فيه بمعنى المملكة والمالك بمعنى القادر التام القدرة والموجودات كلها مملكة واحدة والله تعالى مالكها وقادرها تنفذ مشيئته فيها كيف يشاء إيجادًا وإعدامًا. والظاهر أن الملك في قوله: «لينجلي لهم خفايا الملك والملكوت» بمعنى المملكة فيكون الملكوت بمعنى المملكة التي هي أعظم وأوسع من الملك، فيحتمل أن يراد بالملك عالم الإنس وأن بدن كل شخص مملكة واحدة للروح الناطقة ومحل دلالتها وبالملكوت عالم الآفاق، وأن يراد بالملك عالم

قُدس الجَبرُوت ليتفكروا فيها تفكيرًا. ومَهّدَ لهم قواعدَ الأحكام وأوضَاعَها، من نصوص الآيات والمَاعِهَا، ليُذهب عنهم الرجس ويطهرهم تطهيرًا. فمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، فهو في الدارين حميد وسعيد، ومن لم يرفع إليه رأسه وأطفأ نِبراسَهُ

الشهادة ويقال له عالم الخلق وبالملكوت عالم الغيب ويقال له عالم الأمر وبالجبروت عالم الكروبيين وهم الملائكة المقربون، والكروب فعول من كرب بمعنى قرب وقوله: «ليتفكروا» متعلق بقوله: «لينجلي». **قوله: (فيها)** أي في تلك المعلومات المنكشفة المبرزة تفكيرًا أي تفكرًا والمقصود من التفكر في المصنوعات أن يستدلوا بها على عظم شأن صانعها وباهر سلطانه ليزدادوا خوفًا منه وطمعًا ويجتهدوا في طلب مرضاته. **قوله: (ومهّد لهم قواعد الأحكام وأوضاعها)** عطف على قوله: «كشف» أو «أبرز» لأن هذا التمهيد من جملة المبنيات للمنزل. والقواعد جمع قاعدة وهي قضية كلية مشتملة على أحكام جزئيات موضوعها إجمالاً فيتعرف منها تلك الأحكام بأن تضم تلك القاعدة إلى صغرى سهلة الحصول مثل قول الأصولي: ما أمر به الشارع واجب، فإذا ضم هذا القول إلى قولنا: الصلاة مما أمر به الشارع مثلاً يخرج منهما الحكم الشرعي الفقهي من القوة إلى الفعل وهو قولنا: الصلاة واجبة. والمراد بتمهيد القواعد التي يستخرج منها أحكام جزئيات موضوعها أن يوفق المجتهدين لتحصيلها وإقدارهم على استخراجها وإثباتها فإن كل ما يكون من العلماء من وجوه التأويل بل وطرق الاستدلال واستنباط الأحكام الشرعية وغير ذلك راجع إليه تعالى، فإن اهتداء العلماء إلى ذلك إنما هو بتوفيق الله تعالى وإقداره إياهم على ذلك ﴿وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ [الأعراف: ٤٣] وقوله: «وأوضاعها» عطف على قواعد الأحكام وما فيه من الضمير المجرور راجع إلى الأحكام والمراد بأوضاع الأحكام العلل والمعاني الموضوعة لإفادة الأحكام كالطواف في حديث سؤر الهرة. **قوله: (من نصوص الآيات)** حال من الأحكام وأوضاعها أو صفة لهما أي مستنبطين أو المستنبطين منها. والمراد بنصوص الآيات عباراتها المسوقة لإفادة المعاني وبإلماعها إشاراتها ودلالاتها واقتضاءاتها، والإلماع جمع لمع كضوء وأضواء وزنًا، ومعنى.

قوله: (ليذهب) علة لمهد أي مهد الله تعالى ذلك ليزيل عنهم القذر جهلاً كان أو ذنبًا فإن الحكمة الإلهية في شرع الأحكام وبيان الحلال والحرام أن يعرفوها ويعملوا بموجبها فبمعرفتها يزول قدر الجهل وبالعمل بموجبها يزول قذر الذنب فتحصل الطهارة الكاملة، فلهذا قال: ﴿وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣] حتى يستعدوا ويصلحوا للتمكن والاستقرار في حظيرة القدس فيفوزوا بمشاهدة جمال ذي الجلال والإكرام. ثم إن المصنف لما ذكر أنه تعالى كما يستحق الحمد لذاته يستحقه أيضًا بسبب تنزيله القرآن المعجز على أشرف أفراد

يعَش ذميمًا ويصل سعيرًا، فيا واجبَ الوجود، ويا فائضَ الجُود، ويا غايةَ كل مقصود،

نوع البشر وتبيينه للناس بكشف معانيه وإبراز أحوال الأعيان الخارجية من عالمي الغيب والشهادة وتمهيد قواعده التي تستخرج منها الأحكام الجزئية، ذكر أن المكلفين في الاهتداء بالمنزل المذكور على ثلاثة أقسام: الأول من كان له قلب، والثاني من ألقى السمع وهو شهيد، والثالث من أطفأ نبراسه أي مصباحه الذي هو فطرته السليمة التي خلق الناس كلهم عليها كما قال الله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠] ووجه انقسامهم إليها هو أن كل إنسان في مبدأ ولادته مخلوق على فطرة الإسلام أي على التمكن من تحصيله والاستعداد لقبوله وهي الفطرة السليمة الخالية عن العقائد الباطلة والأخلاق الرديئة المستعدة لقبول الحق المبين، ثم إنهم عند بلوغهم أوان التكليف واستماعهم نداء صاحب الشرع القويم ودعوته إلى الصراط المستقيم صاروا قسمين: القسم الأول من اشتعل نور فطرته الأصلية وأثمرت شجرة قابليته الفطرية بأن أجاب من دعاه إلى الرشاد وسلك ما هداه إليه من سبل السداد، والقسم الثاني من أطفأ نور فطرته السليمة وأبطل قابليته الفطرية ولم يتنبه من رقاد غفلته بالنداء وأصم واستكبر واستغشى ثوب الردى. والقسم الأول فرقتان: فرقة بلغت بإجابة الدعوة واتباع الشريعة إلى حيث تنورت رياض بصيرتها وتوقدت أنوار معرفتها حتى تمكنت من التفكر في حقائق القرآن ودقائقه ومن الاطلاع على نكته والوقوف على دقائقه ومن الغوص في لجج معانيه العميقة لاستخراج لأليه واستنباط عجائب مكنوناته، وفرقة لم تبلغ إلى هذه المرتبة ولم تزد على ما نالته من شرف إجابة الدعوة وقبول الحق وسلوك سبيله ولم يتيسر لها الارتقاء إلى مدارج الفضائل العلمية ومصاعد الكمالات العرفانية لعدم تجرده عن الشواغل البشرية والصوارف النفسانية لكنه مصغ لاستماع الحق وجامع حواسه عن التفرق إلى ما لا يعنيه وهو حاضر القلب يعلم ما يتلى عليه ويفهم ما يلقى إليه. فالمصنف أشار إلى الفرقة الأولى بقوله: «فمن كان له قلب» والتنكير فيه للتعظيم أي قلب كامل خالص عن الشواغل النفسانية مكمل بالمعارف الإلـهية والمعارف الربانية، وإلى الفرقة الثانية بقوله: «أو ألقى السمع وهو شهيد» أي حاضر بقلبه ليفهم ما بلغ إليه من التنزيل الإلهي وما فيه من التكاليف ليعمل بموجبها وحكم على كلا الفريقين بأن كل واحد منهما حميد في الدنيا وسعيد في العقبى، وأشار إلى القسم الثالث بقوله: «ومن لم يرفع إليه رأسه» أي لم يلتفت إليه إيثارًا للبطالة العاجلة على سعادة الدارين «وأطفأ نبراسه» أي مصباحه والمراد به الفطرة السليمة التي هي بمنزلة المصباح في كونها وسيلة إلى نيل المطلوب. **قوله:** (يعش ذميمًا في الدنيا ويصل سعيرًا) أي يدخل جهنم في الآخرة يقال: صليت الرجل نارًا إذا أدخلته النار وجعلته يصلاها ويقال: صلى فلان النار بالكسر يصلي صليًا أي احترق. وفي

صلّ عليه صلاةً تُوازِي غَنَاءَهُ وتُجازِي عَناءَهُ، وعلى من أعانه وقرر بُنيانه تقريرًا،

بعض النسخ «وسيصلى سعيرًا» بالرفع مع كونه معطوفًا على المجزوم لوجود السين الدالة على الاستئناف بوعيد الآخرة، وأوثر هذا الطريق أعني إخراج الكلام عن صورة الجواب وإيراده على صورة الاستئناف والوعيد ليدل على أن دخول السعير أمر مقطوع به في حقه لا بد أن يحصل ذلك له ألبتة، لأن السين كما تدل على تأخر حصول الفعل إلى الزمان المستقبل تدل على أن حصوله فيه أمر مقطوع به بخلاف كونه ذميم العيش فإنه غير مقطوع به إذ قد يطيب عيشه استدراجًا فلا يحسن أن يدخل عليه ما يدل على كونه مقطوع الوقوع وهو السين، فأورده مجزومًا للدلالة على كونه مرتبًا على إطفاء نبراسه وإبطال استعداده وإن لم يكن ذلك الإطفاء موجبًا له. ثم إن المصنف لما ذكر الله تعالى باسم ذاته المستجمع لجميع صفات الجلال والإكرام وأورد يصلي عاريًا عن الجزم للإشعار بكونه مجزوم الوقوع وبكونه منزلاً للقرآن المعجز على عبده المتوسط بينه وبين المكلفين من خلقه من حيث أن له مناسبة بالجناب الأقدس الفياض لكل خير بجهة تجرده فيستفيد منه ما نزل عليه وأوحي إليه ومناسبته بخلقه بجهة تعلقه، فيبلغ إليهم ما استفاده من ذلك الجناب ويكلمهم بحسب قوتهم النظرية والعملية ولزم من ذلك كونه تعالى واجب الوجود وفائض الجود وغاية كل ما يقصد ويراد باستعمال القوتين، قال على طريق الالتفات من الغيبة إلى الخطاب «فيا واجب الوجود ويا فائض الجود ويا غاية كل مقصود» أي يا من رضاه أو معرفته غاية كل ما يقصد ويراد قدر الرضى أو المعرفة لأن غاية الشيء في العرف عبارة عن كل حكمة ومصلحة تترتب على ذلك الشيء، ومعلوم أن ذاته تعالى لا تترتب على شيء. والفيض في اللغة كثرة الماء بحيث لا يسعه الوادي الذي يجري فيه الماء فيسيل من جوانبه يقال: فاض الماء فيضًا وفيوضة إذا كثر حتى سال من جوانب مجراه، وفي الاصطلاح فعل فاعل يفعله دائمًا لا لعوض ولا لغرض، والجود إفادة ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض. وههنا يستقيم كل واحد من معنى الفيض أما الثاني فظاهر وأما الأول فلتشبيه جوده تعالى بما زاد على مجراه فسال من جوانبه.

قوله: (**توازي غناءه**) أي تساوي وتعادل نفعه الذي حصل منه لأمته ﷺ وظاهر أن نفعه عليه الصلاة والسلام لأمته أكثر من أن يحصى فتكون الصلاة عليه كذلك، ومقصوده أن يحصل له عليه الصلاة والسلام في مقابلة نفعه لأمته مثوبات غير متناهية ليستحق بذلك الحظ الوافر من الأجر بحكم قوله عليه الصلاة والسلام: «من صلى عليّ مرة واحدة صلى الله عليه عشرًا» والغناء بفتح الغين المعجمة والمد النفع. **قوله:** (**وتجازي عناءه**) بفتح العين المهملة والمد التعب أي صلاة تكون عوضًا عن تعب حصل له في تبليغ أحكام الرسالة. **قوله:** (**وعلى من أعانه بنيانه تقريرًا**) أراد بهم الصحابة والتابعين ومن بعدهم من العلماء العاملين إلى

وأَفِض علينا من بركاتِهم، واسلُك بِنَا مَسالك كراماتهم، وسَلم علينا وعليهم تسليمًا كثيرًا.

(وبعـد) فإن أعظمَ العلوم مقدارًا وأرفَعها شـرَفًا ومَنَـارًا، عِلـمُ التفسير

يوم الدين، والبنيان في الأصل الحائط مستعار منه لما يبنيه عليه الصلاة والسلام من الشريعة وأحكام الدين، والبركة النماء والزيادة فكأنه أراد بها علومهم ومعارفهم. **قوله**: (واسلك بنا مسالك كراماتهم) أي اجعلنا سالكين طرقًا سلكوها ووصلوا بها إلى إكرامك وتعظيمك إياهم، والتسليم أن يقال: سلام عليك والمراد به ههنا التكريم والتعظيم. **قوله**: (وبعد فإن أعظم العلوم مقدارًا) الفاء فيه إما على توهم أما قبل قوله: «بعد» كما ينجر الاسم على توهم حرف الجر قبله كما في قول الشاعر:

بدا لي أني لست مدرك ما مضى ولا سابق شيئًا إذا كان جائيا

فإن قوله ولا سابق مجرور معطوف على قوله مدرك على توهم دخول الباء في خبر ليس. وإما على تقديرها في نظم الكلام وكأنهم لما حذفوها جعلوا الواو عوضًا عنها جعل علم التفسير أعظم العلوم لأن شرف العلم بكون شرف موضوعه وبشرف معلومه وبشرف غايته وبشدة الاحتياج إليه وعلم التفسير مشتمل على هذه الجهات الأربع للشرف فيكون أشرف العلوم أما اشتماله على شرف الموضوع فلأن موضوعه كلام الله تعالى الذي هو منبع كل حكمة ومجمع كل فضيلة، وأما اشتماله على شرف المعلوم فلأن معلومه مراد الله تعالى المستفاد من كلامه وليس موضوع علم الكلام ذات الله تعالى وصفاته ولا معلومه ما يتعلق بهما فقط حتى يكون أشرف من علم التفسير بل موضوعه المعلوم مطلقًا من حيث تثبت به العقائد الدينية وكذا معلومه ما يتعلق به مطلقًا من تلك الحيثية، وأما شرف غايته فلأن غايته ما يترتب على تحصيل العقائد الدينية من الفوز بالسعادة الأبدية، وأما شدة الاحتياج إليه فلأن كل كمال ديني أو دنيوي عاجلي أو آجلي مفتقر إلى العلوم الشرعية ومدارها على العلم بكتاب الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. **قوله**: (وأرفعها شرفًا ومنارًا) أي دليلاً فإن المنار ما يستدل به على الشيء، ونير الطريق ما يتضح هو منه، وسميت المنارة منارة لأنها موضع إظهار ما هو نير دخول وقت الصلاة وعلامته وفي جعل شرفه أرفع من المبالغة ما لا يخفى فإنه بمنزلة أن يقال وأرفعها رفعة. وعلم التفسير هو علم يعرف به معاني كلام الله تعالى بحسب الطاقة البشرية وهو رئيس العلوم الدينية لنفاذ حكمه عليها ورأسها لتوقفها عليه لكونه مرجع معظم أدلتها ومبني قواعد الشرع أي مبني المسائل الكلية التي تتفرع عليها الأحكام المشروعة وأساسها المبنية هي عليه لأن القواعد إنما تبنى على

الـذي هـو رئيس العلوم الدينية ورأسُـها، ومَبنَى قواعـد الشـرع وأسَاسُـها، لا يليق لتعاطيه والتصدِّي للتكلم فيـه إلا مـن بَـرُعَ في العلـوم الدينية كلِها أصولِها وفروعِها، وفـاقَ في الصناعات العربيـة، والفنون الأدبـيّة، بأنـواعها.

الأدلة المبنية والمؤسسة على هذا العلم. **قوله: (لا يليق لتعاطيه)** أي لتناوله والتصدي للتكلم فيه بالتأويل واستخراج لطائف تتعلق بالأحكام إلا من برع، بفتح الراء المهملة وضمها أيضًا والعين المهملة، أي فاق أصحابه في العلوم الدينية كلها أصولها يتناول علم الحديث والكلام وأصول الفقه وفروعها يتناول الفقه وعلم الأخلاق. **قوله: (وفاق في الصناعات العربية)** العلم إن لم يتعلق بكيفية العمل كان مقصودًا في نفسه ويخص باسم العلم وإن كان متعلقًا بها كان المقصود منه ذلك العمل ويسمى صناعة في عرف الخاصة وينقسم إلى قسمين: قسم يمكن حصوله بمجرد النظر والاستدلال كالطب، وقسم لا يحصل إلا بمزاولة العمل كالخياطة وهذا القسم يخص باسم الصناعة في عرف العامة.

قوله: (والفنون الأدبية بأنواعها) سميت بالأدبية لتوقف أدب النفس في المحاورة والدرس عليها وعرفوا علم الأدب وقد يسمى بعلم العربية أيضًا بأنه علم يحترز به عن الخلل في كلام العرب لفظًا أو كتابة وقسموه إلى اثني عشر قسمًا بعضها أصول: وهي اللغة والصرف والاشتقاق والنحو والمعاني والبيان والعروض والقافية وبعضها فروع: وهي الخط وقرض الشعر والإنشاء والمحاضرات ومنه التواريخ والقرض القطع والقرض أيضًا قيل: الشعر خاصة يقال: قرضت الشعر أقرضه إذا قلته والشعر قريض، والمحاضرات المحاورات والإنشاء تأليف نحو الرسائل والخطب. وأما علم البديع فقد جعلوه ذيلاً لعلمي المعاني والبيان لا قسمًا برأسه لعدم دخوله في تعريف علم الأدب إلا أن بعضًا من هذه الفنون لا يستمد منه علم التفسير أو هو علم العروض والقافية وقرض الشعر والخط والإنشاء لأن ما سوى الإنشاء لا دخل له في إفادة المعنى أصلاً مع اختصاص ما سوى الخط بالشعر والإنشاء لا تعلق له بالقرآن، فينبغي أن يكون المراد بقوله: «بأنواعها» أنواعها الكاملة التي لها مدخل في إفادة المعنى. ثم إن علم القراءة معتبر في التفسير فإما أن يجعل مما يستمد منه ويندرج في العلوم الدينية دون العربية لأن المراد بها ما لا يختص بكلام دون كلام وهو يختص بالقرآن، أو يجعل من التفسير على ما يفهم من إشارة المصنف كما سيأتي إن شاء الله تعالى. ويعرف علم التفسير بما يعرف به معاني كلام الله تعالى أو ألفاظه بحسب الطاقة البشرية فيكون تسمية المجموع بعلم التفسير من باب تسمية الشيء باسم أشرف أجزائه فإن قيل: كونه رئيس العلوم الدينية ورأسها ومبنى قواعد الشرع وأساسها يقتضي تقدمه على العلوم الدينية وانحصار لياقة تعاطيه والتكلم فيه فيمن برع في العلوم الدينية يقتضي تأخره عنها فأوجه

ولطَالَ ما أُحدِّثُ نفسي أن أصنف في هذا الفن كتابًا يَحتَوِي على صَفْوَةِ ما بَلغَنِي من عظماء الصحابة وعلماء التابعين، ومن دونهم مِن السلف الصالحين، وينطَوي على نُكَتٍ بارعةٍ،

التوفيق؟ أجيب بأن الحكم الأول بالنظر إلى السلف من الأصحاب المقتبسين أنوار حقائق التنزيل من مشكاة النبوة والحكم الثاني بالنظر إلى الخلف المستنبطين ما يتعلق بالحكم والأحكام فإنهم إذا أرادوا استخراج النكت واللطائف من علم التفسير وجب عليهم الالتجاء بالعلوم الدينية والفنون الأدبية. **قوله:** (ولطال ما أحدث نفسي) اللام موطئة للقسم و «ما» مصدرية ولذلك كتبت مفصولة عن الفعل في عامة النسخ. وقيل: هي كافة تكف الفعل عن طلب الفاعل ويرده أنها لو كانت كافة لكتبت موصولة كما في إنما. **قوله:** (في هذا الفن) أي في فن التفسير، والصفوة بالحركات الثلاث للصاد بمعنى الخالص. والصحابة في الأصل مصدر كالصحبة يقال: صحبه يصحبه صحبة بالضم وصحابة بالفتح وهو ههنا جمع صحابي بمعنى الإصحاب والصحابي عند جمهور أهل الحديث مسلم رأي النبي ﷺ وإن لم يرو عنه حديثًا ولم يكن له طول المصاحبة معه، وشرط بعضهم طول الصحبة، وبعضهم شرط مع طول الصحبة أن يروي عنه حديثًا. وأراد بعظمائهم عليًا وابن عباس وابن مسعود وعمر وابن العاص وابن الزبير وابن عمر وابن العاص وأبي بن كعب وزيدًا بن ثابت رضوان الله تعالى عليهم أجمعين وصدرهم علي حتى قال ابن عباس: ما أخذت من تفسير القرآن فعن علي. إلا أنه تجرد لهذا الشأن وتتبعه حق التتبع حتى قالوا: إن المحفوظ عنه أكثر من المحفوظ عن علي. وكان علي يحرض الأمة على الأخذ عنه، وكان عبد الله بن مسعود يقول: نعم الترجمان عبد الله بن عباس وهو الذي قال فيه رسول الله ﷺ: «اللهم فقهه في الدين وعلمه بالتأويل» وحسبك بهذه الدعوة. وقال علي: ابن عباس كأنما ينظر إلى الغيب من وراء ستر رقيق. ويتلوه ابن مسعود وغيره. والتابعون جمع تابع وهو من صحب الصحابي وأراد بعلمائهم الحسن البصري فإنه أدرك من الصحابة مائة وثلاثين، ومجاهدًا فإنه قرأ على ابن عباس قراءة تحقيق وإتقان، وسعيد بن جبير فإنه قرأ على ابن عمر وابن عباس وابن الزبير وغيرهم قراءة مقبولة. وبمن دونهم عبد الرزاق وأبا علي الفارسي وعليًا بن أبي طلحة وأمثالهم، ومن المبرزين فيهم محمد بن جرير الطبري فإنه جمع على الناس أشتات التفاسير، وأبو إسحٰق الزجاج حتى قال مولانا شمس الدين الأصفهاني في مقدمات تفسيره الجامع بين التفسير الكبير والكشاف: تتبعت الكشاف فوجدت أن كل ما أخذه أخذه من الزجاج. **قوله:** (وينطوي) مطاوع لطوى ويلزمه الاشتمال على النكت. والنكت جمع نكتة وهي اللطيفة المستخرجة بقوة الفكر من نكت في الأرض إذا أثر فيها بقضيب ونحوه، فالنكتة اسم للأثر الحاصل في الأرض بالنكت. **قوله:** (بارعة) أي فائقة ورائعة أي معجبة رفيعة القدر.

ولطائفَ رائعةٍ، أستنبَطُها أنا ومن قَبلِي مِن أفاضل المتأخرين، وأَماثِلِ المحققِين، ويُعْرِب عن وجوه القراءات المعَزِيَة إلى الأئمة الثمانية المشهورين، والشَّواذ المرويَّة عن القراء المعتَبِرين. إلاّ أن قصورَ بِضاعَتِي يُثَبِطُنِي عن الإقدام، ويمنعُنِي عن الانتصاب في هذا المقام، حتى سنح لي بعد الاستخارة ما صَممَ به عزمي على الشروع فيما أردتُه، والإتيانِ بما قصدتُه، ناويًا أن أُسمِيَه بعد أن أُتَمِّمَه بأنوار التنزيل وأسرار التأويل فَهَا أَنَا الآنَ أَشرَعُ بحسن توفيقِه أَقُول. وهو الموفِقُ لكل خَيرٍ ومُعطِي كُلً مسؤولٍ.

قوله: (أستنبطها) أي استخرجت تلك النكت واللطائف بالكد والاجتهاد والاستنباط. في الأصل استخراج النبط وهو أول ما يظهر من ماء البئر إذا حفرت يقال: أنبط الحفار إذا بلغ الماء فاستعمل في استخراج المعاني اللطيفة بالكد. **قوله: (ويعرب)** أي يفصح ويكشف. والمعزية المنسوبة من عزاه إذا نسبه، والأئمة الثمانية المشهورون هم السبعة المذكورون في التيسير والشاطبية وهم: نافع المدني وابن كثير المكي وأبو عمر والبصري وابن عامر الشامي وعاصم وحمزة والكسائي الكوفيون وثامنهم أبو محمد يعقوب بن إسحٰق الحضرمي البصري فإنه كان إمامًا كبيرًا ثقة صالحًا عالمًا انتهت إليه رياسة القراءة بعد أبي عمرو وكان إمام البصرة سنين وله روايتان روح ورويش. **قوله: (يثبطني)** أي يشغلني يقال: ثبطه عن الأمر تثبيطًا أي شغله عنه. **قوله: (ما صمم به عزمي)** أي ما خلصني عن التردد فصار عزمي ماضيًا لا فتور فيه الجوهري: صميم الشيء خالصه وصمم السيف إذا مضى في العظم وقطعه وصمم فلان على أمره أي مضى على رأيه فيه. **قوله: (وبحسن توفيقه أقول)** أقول ههنا منزل منزلة اللازم فليس له مقول. **قوله: (ومعطي كل مسؤول)** فإنه تعالى لا يخيب أمله ولا يرد سائله محرومًا بل يعطيه إما عين مطلوبه إو ما يعادل مطلوبه في توقف صلاح حاله بذلك أو يدفع عنه من المضار والآفات ما يعادل مطلوبه في الانتفاع به. وقد قيل: هذا في تأويل قوله تعالى: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ﴾ [غافر: ٦٠] والله أعلم.

سورةُ فاتحة الكتاب

....

سورة الفاتحة

قوله: (سورة فاتحة الكتاب) السورة طائفة من القرآن مترجمة وأقلها ثلاث آيات والآيات طائفة من القرآن أقلها ستة أحرف صورة نحو الرحمن فإنه آية إن جعل خبر مبتدأ محذوف، ومعنى الترجمة هو المسماة باسم فإن بعض القرآن قد لا يسمى باسم مخصوص إلا أنه يتناول الطائفة التي تسمى باسم مخصوص كالحزب والعشر والآية فاحترز عنها بقوله أقلها ثلاث آيات. والسورة في الأصل اسم لكل منزلة من منازل البناء وطبقاتها وسميت الطائفة المذكورة سورة لكونها منزلة بعد منزلة مقطوعة عن الأخرى وأقصر السور سورة الكوثر لأنها أقل حروفًا من السور التي هي ثلاث آيات. والفاتحة في الأصل صفة ثم نقلت من الوصفية وجعلت اسمًا لأول الشيء لأن فتح الشيء والدخول فيه إنما يكون بملابسة الجزء الأول منه فكان أول الشيء كالفاتح له بهذا الاعتبار، فسميت السورة الأولى من الكتاب الكريم فاتحة الكتاب لذلك. والتاء فيها للنقل من الوصفية إلى الإسمية لا للتأنيث الموصوف المقدر كالقطعة مثلاً إذ لا حاجة إلى تقديره وإضافة السورة إلى فاتحة الكتاب من قبل إضافة فاتحة الكتاب لامية كما في قولك: جزء الشيء ويد زيد لا بمعنى «من» لأن المضاف إليه ليس كليًا صادقًا على المضاف كما في خاتم فضة، وما أضيف إليه الفاتحة ههنا وهو الكتاب ليس كليًا صادقًا على الفاتحة بل هو كل مركب من الفاتحة وسائر السور لأن

وتُسمّى أمّ القرآن لأنها مُفتتَحة ومَبدَأُوه فكأنها أصلُه ومَنشأه ولذلك تسمّى أساساً، أو لأنها تشتمل على ما فيه من الثناء على الله سبحانه وتعالى والتعبّدِ بأمرِه ونهيِه وبيانِ وعده

كون الفاتحة أول الكتاب إنما هو بالقياس إلى الكل لا إلى الكلي فوجد مصداق كون الإضافة لامية وهو عدم كون المضاف إليه ظرفًا للمضاف ولا صادقًا محمولاً عليه كما في قولك: يد زيد. **قوله: (وتسمى أم القرآن)** عطف على ما يفهم مما سبق بحسب اقتضاء المعنى فإنه يفهم من قوله: «سورة فاتحة الكتاب» أنها تسمى بهذا الاسم. **قوله: (لأنها مفتتحه ومبدأه فكأنها أصله ومنشأه)** كون الشيء مبدأ لشيء آخر بمعنى كونه جزءًا أولاً له لا يصلح وجهًا لتسمية الشيء الأول أما للثاني وإنما يصلح وجهًا له أن لو كان الشيء الأول منشأ للثاني وموضع صدور له وكونه جزءًا أولاً للثاني غير كونه منشأ للثاني وغير مستلزم له أيضًا فلا يصلح ما ذكروه وجهًا لتسميتها أم القرآن. **قوله: (ولذلك)** أي ولكون الفاتحة كأنها أصل القرآن تسمى أساسًا لأنها لما كانت كلها أصل القرآن كان ما عداها من القرآن كأنه مبني عليها فكانت هي أساسًا لما عداها. **قوله: (أو لأنها تشتمل على ما فيه)** تعليل ثانٍ لتسميتها أم القرآن وليس المراد بما فيه جميع ما فيه بل المراد معظم ما فيه وهو أصول مقاصده إقامة لها مقام جميعها ضرورة أن في القرآن مقاصد أخرى غير ما ذكر من الأمور الثلاثة التي هي الثناء على الله تعالى والتعبد بأمره ونهيه وبيان وعده ووعيده، والمقاصد الأخر كالقصص والأمثال والمواعظ. والمراد من الثناء عليه بما هو أجل الصفات الكمالية قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: ٢] إلى قوله: ﴿مَـٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤] والتعبد والاستعباد وهو تصيير الشخص كالعبد بتكليفه بالأمر والنهي يقال: عبدني فلان تعبيدًا واعتبدني اعتبادًا وأعبدني إعبادًا وتعبدني تعبدًا والكل بمعنى استعبدني، ومعنى التعبد مفهوم من قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] لأن عبادة المكلفين من لوازم تعبده تعالى إياهم بأمره ونهيه فإن الإمام الرازي فسر العبادة بأنها إتيان الفعل المأمور على سبيل التعظيم للآمر والقيام بحق العبودية ومقتضى التكليف بامتثال أوامر المولى واجتناب نواهيه. فإن قيل: امتثال أوامر المولى ونواهيه ليس داخلاً في معنى العبادة ولا لازمًا له وإلا لوجب أن تختص العبادة بمن له أمر ونهي وليس كذلك لقوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ﴾ [الفرقان: ٥٥] فإذن لا يلزم من اشتمال الفاتحة على قوله: ﴿إياك نعبد﴾ اشتمالها على التعبد بأمره ونهيه وهو المدعي: قلنا: قوله تعالى: ﴿ويعبدون من دون الله﴾ من قبيل الاستعارة التصريحية التبعية تشبيهًا لتذلل المشركين للأصنام بعبادتهم لها بناء على زعمهم الفاسد فلا ينافي ذلك كون العبادة من لوازم التعبد واشتمال سورة الفاتحة على التعبد المذكور، وأما بيان وعده لأهل الطاعة ووعيده للعصاة فهو مفهوم من قوله تعالى: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧] أو

ووعيده، أو على جملة معانيه من الحِكَم النظرية والأحكام العمليّة التي هي سلوك الطريق المستقيم والاطلاع على مراتب السُعَداء ومنازل الأشقياء. وسورةَ الكنز والوافية والكافية

من قوله: ﴿مالك يوم الدين﴾ أي الجزاء المتناول للثواب والعقاب، ويرد على الأول أن يقال: لا يسلم أن اشتمال الفاتحة على قوله: ﴿أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم﴾ يستلزم اشتمالها على الوعد والوعيد وإنما يستلزمه أن لو وجب كون الإنعام مسبوقًا بالوعد به والغضب والانتقام من العصاة مسبوقًا بوعيدهم بذلك فاشتمال ﴿أنعمت عليهم﴾ على الوعد ودلالته عليه غير مسلم وكذا اشتمال الغضب بالقياس إلى الوعيد.

قوله: (أو على جملة معانيه) عطف على قوله: «ما فيه» فهو وجه آخر لتسميتها بأم القرآن أي أو سميت بذلك لاشتمالها على معاني القرآن جملة أي مجملة من غير تفصيل فإنها لما اشتملت على معاني القرآن مجملة على أحسن ترتيب ثم صارت تلك المعاني مفصلة في سائر السور نزلت منها منزلة مكة من سائر القرى حيث مهدت أرضها أولاً ثم دحيت الأرض من تحتها فكما سميت هذه القرية أم القرى سميت تلك السورة أم القرآن **قوله:** (من الحكم النظرية والأحكام العملية) بيان لجملة معانيه وقوله: «التي» مع صلته في موضع الجر على أنه صفة جملة معانيه المبنينة بالحكم النظرية المقصود بها نفس المعرفة والأحكام العملية المطلوب بها نفس العمل وليس صفة الأحكام العملية وحدها، إذ لا يصح أن يحكم عليها بأنها سلوك الطريق المستقيم لأن السلوك المذكور هو العمل لا الحكم بالعمل فيحتاج إلى تقدير المضاف ويقال في تقدير المضاف في تقرير الكلام هي أحكام سلوك الطريق المستقيم نعم على تقدير كونها صفة لجملة معانيه يحتاج أيضًا إلى أن يقال تقرير الكلام هي التي تفيد سلوك الطريق المستقيم و «ما» عطف عليه ومنهم من جعله صفة للأحكام العملية وحدها بتقدير المضاف أي أحكام سلوك الطريق المستقيم وجعل قوله: «هي سلوك الطريق المستقيم» ناظرًا إلى الأحكام العملية، وقوله: «والاطلاع» ناظرًا إلى الحكم النظرية على طريق اللف والنشر الغير المرتب ولا وجه له لأن سلوك الطريق المستقيم لا يختص بالأحكام العملية بل يتناولها والحكم النظرية أيضًا. فإن استقامة الطريق كما تكون بالنظر إلى الأعمال تكون بالنظر إلى العقائد أيضًا وكذا الاطلاع على مراتب السعداء للاقتداء بهم كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧] وعلى منازل الأشقياء للاتقاء عنها كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: ٧] لا يختص بالحكم النظرية بل هو من آثار الحكمتين وثمراتهما ومن جملة معانيهما، فلا وجه للحمل على اللف والنشر لا سيما غير المرتب. **قوله: (وسورة الكنز والوافية والكافية لذلك)** بنصب الثلاثة عطفًا على أم الكتاب أي وسميت بذلك أيضًا لاشتمالها

لذلك، وسورةَ الحمدِ والشكرِ والدعاءِ وتعليم المسألة لاشتمالها عليها، والصلاةِ لوجوب قراءتها واستحبابها فيها. والشافيةَ والشفاءَ لقوله عليه الصلاة والسلام: «هي شفاء من كلّ داء». والسبعَ المثَانِي لأنها سبع آيات بالاتفاق

على ما في القرآن أو على جملة معانيه فكانت كأنها كنز وافٍ كافٍ فإن الكنز هو المال المكنوز المدفون، فالمكنوز في هذه السورة إما أصول مقاصد القرآن أو جملة معانيه وهي وافية كافية في بيانها. وروي عن أمير المؤمنين عليّ رضي الله عنه قال: نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش. **قوله: (لاشتمالها عليها)** أما اشتمالها على الحمد فظاهر وأما على الشكر فلذكر بعض أفراد الشكر اللساني فيها كرب العالمين والرحمن الرحيم، وأما على تعليم المسألة فلأنه تعالى ذكر فيها قوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦] بعد تقديم الثناء عليه بما هو أهله وعلم بذلك كيفية السؤال منه تعالى وطريقه وهي البداءة بالثناء، وقد قال رسول الله ﷺ: «من بدأ بالدعاء قبل الثناء فحق أن لا يستجاب له». ومن طرقه أن لا يخص نفسه بالدعاء بل يسأل مطلوبه في حق المؤمنين كافة مثل أن يقول: اللهم اغفر لنا وارحمنا، لا اغفر لي وارحمني كما قال في هذه السورة ﴿اهدنا﴾ ولم يقل اهدني فإن الدعاء مهما كان أعم كان إلى الإجابة أقرب فإنه لا بد أن يكون في المسلمين من يستحق الإجابة فإذا أجاب الله تعالى دعاءه في حق البعض فهو أكرم من أن يرده في حق الباقي. **قوله: (والصلاة)** بالجر عطف على الحمد في سورة الحمد. **قوله: (لوجوب قراءتها فيها)** كما ذهب إليه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، وقراءة الفاتحة في الصلاة وإن كانت واجبة عند الحنفية أيضًا لأن الواجب عند الشافعية بمعنى الفرض لا عند الحنفية كما أشار إليه بقوله: «واستحبابها فيها» أي في الصلاة كما هو عند الحنفية. **قوله: (والشافية والشفاء)** منصوبان بالعطف على معقول تسمى ويجوز جرهما عطفًا على الحمد أي وتسمى الشافية والشفاء أيضًا لقوله عليه الصلام والسلام: «هي أم القرآن وهي شفاء من كل داء». وقال صاحب الكشاف: وسورة الشفاء والشافية بجر الشفاء ونصب الشافية ولكل وجه. **قوله: (والسبع المثاني)** بالنصب عطف على مفعول تسمى وعلل تسميتها بالسبع بقوله: «لأنها سبع آيات» بالاتفاق وذكر علي في التفسير أن هذه السورة ثمان آيات في قول الحسن البصري، وست آيات في قول حسين الجعفي، وسبع آيات في قول الجمهور من أهل العلم. فالحسن رحمه الله عد التسمية وأنعمت عليهم آيتين، وتركهما الجعفي، والباقون اتفقوا على أنها سبع آيات لكن أصحابنا عدوا أنعمت عليهم آية وقالوا: ليست التسمية من الفاتحة. والإمام الشافعي رحمه الله تعالى جعلها من الفاتحة ولم يجعل أنعمت عليهم آية. إلى ههنا كلامه فلا بد أن يكون مراد المصنف بالاتفاق على كونها سبع آيات

إلاّ أن منهم من عدّ التسمية دون أنعمت عليهم ومنهم من عَكسَ. وتُثَنّى في الصلاةِ أو الإنزالِ. إن صَحّ أنها نزلت بمكة حين فُرِضَت الصلاةُ، وبالمدينة حين حُوّلت القبلةُ. وقد صحّ أنها مكيةٌ لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي﴾ [الحجر: ٨٧] وهو مكي بالنص.

اتفاق الجمهور فإن مخالفة واحد أو اثنين للجمهور يسمى خلافًا لا اختلافًا فلا يخرج الحكم به عن كونه متفقًا عليه.

قوله: (إلا أن منهم من عد التسمية آية دون أنعمت عليهم ومنهم من عكس) لا يتوهم منه أن منهم من قال إن أنعمت عليهم وحده آية فإنه ليس بآية اتفاقًا لظهور أن الصلة بدون الموصول لا تعد آية لكون الكل في حكم كلمة واحدة، فالمراد أنها آية مع قوله: صراط الذين إلا أنه اختصر لظهور المراد، وإن عدت التسمية آية من الفاتحة كما ذهب إليه الإمام الشافعي يكون ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ آية ثانية و ﴿الرحمن الرحيم﴾ آية ثالثة و ﴿مالك يوم الدين﴾ رابعة و ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ خامسة و ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ سادسة و ﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾ إلى آخر السورة سابعة وإذا لم تعد التسمية آية منها كما ذهب إليه أصحابنا يكون ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ آية أولى و ﴿الرحمن الرحيم﴾ آية ثانية و ﴿مالك يوم الدين﴾ ثالثة و ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ رابعة و ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ خامسة و ﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾ سادسة و ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ سابعة. **قوله:** (وتثنى في الصلاة) عطف على قوله: «سبع آيات» وعلة لتسميتها بالمثاني. وفيه إشارة إلى أن المثاني جمع مثنى على صيغة المفعول من التثنية وهي التكرير يقال: ثنيته تثنية أي جعلته اثنين والمتكرر في الصلاة أو الإنزال إنما هي الفاتحة وهي سورة واحدة فينبغي أن توصف بالمثناة لا بالمثاني إلا أنها وصفت بالجمع نظرًا إلى كثرة آياتها فإن تكرر السورة قراءة ونزولاً يستلزم تكرار آياتها وكونها مثاني. ويجوز أن تكون المثاني جمع مثنى بفتح الميم على وزن مفعل من الثني مقصور بمعنى التكرير والإعادة، وقد جاء في الحديث: «لا ثني في الصدقة، أي لا تؤخذ في السنة مرتين. فتسمية الفاتحة مثاني معناها أنها محل التثنية والتكرير والإعادة فإن قيل لا وجه لعطف قوله: «أو الإنزال» على قوله: «في الصلاة» لأنه يكون المعنى حينئذ أن الفاتحة تثنى في الإنزال ولا معنى له لأنه لا إنزال بعد ارتحال النبي ﷺ إلى عالم القدس والأبد، أجيب بأن تثنى المقدر بمعنى ثنيت وعبر عنه بلفظ المضارع على حكاية الحال الماضية أو أنه من قبيل حذف المعطوف وإبقاء العاطف كما في قوله: علفتها تبنًا وماء باردًا والتقدير وأنها ثنيت في الإنزال. **قوله:** (إن صح أنها نزلت بمكة إلى آخره) إشارة إلى أن تكرير نزولها ليس بمجزوم به لضعف دليله ثم أشار إلى ما هو

﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١﴾ من الفاتحة ومِن كل سورةٍ، وعليه

المختار عند جمهور الصحابة والتابعين وهو كونها مكية فقط واستدل على نزولها بمكة بقوله تعالى في سورة الحجر: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَٱخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الحجر: ٨٧، ٨٨] وقوله تعالى هذا مكي بالنص فإن ما قبله وما بعده إلى آخر السورة نازل في حق المشركين من أهل مكة وظاهر أن الله تعالى لم يمن على النبي ﷺ بما سيؤتيه في المدينة، ويبعد أيضًا أن يصلي عليه الصلاة والسلام بمكة بلا فاتحة الكتاب بضع عشرة سنة وقد فرضت الصلاة بمكة فقلنا بأنها مكية للدليل. قيل في سبب نزول هذه الآية أن عيرًا لأبي جهل قدمت من الشام بمال عظيم وهي سبع قوافل ورسول الله ﷺ وأصحابه ينظرون إليها وأكثر الصحابة لهم عرى وجوع فخطر ببال النبي ﷺ شيء لحاجة أصحابه فنزل قوله تعالى: ﴿ولقد آتيناك﴾ أي مكان سبع قوافل لأبي جهل ﴿سبعًا من المثاني والقرآن العظيم لا تمدّنّ عينيك إلى ما متّعنا به أزواجًا منهم﴾ أي هذا أبو جهل لا ينظر إلى ما أعطيناك مع جلالة هذه العطية فلا تنظر إلى ما أعطيته وهو متاع الدنيا الدنية، ولما علم الله تعالى أن تمنيه لم يكن لنفسه بل كان لأصحابه قال: ﴿ولا تحزن عليهم﴾ وأمره بما يزيد نفعه على نفع المال فقال: ﴿واخفض جناحك للمؤمنين﴾ فإن تواضعك أطيب لقلوبهم من ظفرهم بما يحبونه من أسباب الدنيا.

قوله: (بسم الله الرحمن الرحيم من الفاتحة) ذكر أن التسمية جزء من الفاتحة عند الإمام الشافعي رحمه الله تعالى ومن وافقه من قراء مكة والكوفة وغيرهم إلا أنه لم يتعرض لأنها آية تامة من آيات الفاتحة أو بعض آية منها وإنما تكون آية تامة بما بعدها لاختلاف قول الإمام الشافعي في ذلك كما صرح به المصنف بعد هذا بقوله: «ومن أجلهما اختلف في أنها آية برأسها أو بما بعدها فالذي تقرر عليه قول الإمام الشافعي هو أن التسمية من الفاتحة إلا أن له قولين في أنها آية تامة منها أو بما بعدها ولم يذكر المصنف قول الإمام الشافعي في بسملة أوائل السور لتردد قوله فيها. ذكر النحرير التفتازاني أنه لا خلاف في أن التسمية بعض آية من سورة النمل، وإنما الخلاف في البسملة التي في أوائل السور فعند قدماء الحنفية أنها ليست من القرآن وأن تقييد التواتر في تعريف القرآن بقولهم: «بلا شبهة» احتراز عنها ولما لاح للمتأخرين منهم بالنظر إلى الأدلة أنها من القرآن قالوا: الصحيح من المذهب أنها آية واحدة من القرآن أنزلت للفصل والتبرك وليست بآية ولا بعض آية في شيء من السور فهي قرآن مستقل بمنزلة سورة قصيرة فصار محل الخلاف أنها آية واحدة غير متعلق بشيء من السور أو مائة وثلاث عشرة آية من مائة وثلاث عشرة سورة كما ذهب إليه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى وهو صريح في أن مذهب الإمام الشافعي أن التسمية آية من أول كل سورة

قرّاءُ مكّةَ والكوفةِ وفقهاؤهما وابنُ المبارك رحمه الله تعالى والشافعيُّ وخالَفَهم قرّاءُ المدينة والبصرة والشام وفقهاؤُها ومالكُ والأوزاعي. ولم يَنُصّ أبو حنيفة رحمه الله تعالى فيه بشيء فظُنّ أنها ليست من السورة عنده. وسُئل محمد بن الحسن عنها فقال: ما بَينَ الدّفتين كلامُ الله تعالى. ولنا أحاديثُ كثيرةٍ منها: ما رَوَى أبو هريرة رضي الله تعالى عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال: «فاتحة الكتاب سبع آيات أُولاَهن بسم الله الرحمن الرحيم». وقولُ أم سَلَمة رضي الله عنها: قَرأ رَسول الله ﷺ الفاتحة وعَدَّ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آيةً.

على خلاف ما ذكر في التيسير من أن التسمية التي في أوائل السور ما عدا سورة الفاتحة ليست بآية في شيء من تلك السور بل هي آية الفاتحة فقط. **قوله:** (وخالفهم قراء المدينة إلى آخره) فإنهم قالوا إن التسمية ليست من القرآن فضلاً عن أن تكون من الفاتحة حتى روي عن الإمام مالك أنه قال: لا ينبغي أن تقرأ في الصلاة لا سرًا ولا جهرًا. فالإمام الشافعي ومن وافقه ادعوا حكمين وهي أن البسملات التي في أوائل السور من القرآن وأنها جزء من كل سورة، وقراء المدينة ومن تابعهم خالفوا الفريق الأول في قولهم إنها من القرآن وإذا لم تكن من القرآن لا تكون جزءًا من شيء من السور، والمتأخرون من الحنفية وافقوا الفريق الأول في قولهم إنها من القرآن وخالفوهم في قولهم إنها جزء من أول كل سورة وقالوا: هي آية منفردة ليست جزءًا من شيء من السور. **قوله:** (ولم ينص أبو حنيفة رحمه الله تعالى فيه) أي في كونها من الفاتحة بشيء من النفي والإثبات مع كونه من أهل الكوفة القائلين بكونها من الفاتحة كما ذكر فظن من عدم تنصيصه بذلك أنها ليست من السورة عنده أي من الفاتحة بناء على أن اللام في السورة للعهد ويلزمه عدم كونها من باقي السور أيضًا إذ لا قائل بكونها من سائر السور دون الفاتحة والسبب في كون عدم تنصيصه بذلك منشئًا للظن المذكور هو أنه لما خالف أهل بلده عند تنصيصهم أنها من الفاتحة ولم يتعرض له لا نفيًا ولا إثباتًا دل ذلك على أنه لا يعتقد كونها من الفاتحة وإلا لوافقهم في التنصيص عليه وقوله: «ولم ينص» لا يخلو عن الإشارة إلى أنه ذكر ما يدل على أنها ليست من السورة التزامًا وذلك قوله: «إنها يسر بها في الصلاة كلها» فإنها لو كانت من الفاتحة لوجب أن يجهر بها فيما يجهر فيه بالسورة، وقول الإمام محمد رحمه الله تعالى إن ما بين الدفتين أي ما بين جنبي المصحف كلام الله تنصيص على أن التسمية من القرآن وهو لا يستلزم كونها من السورة فلما قاله محمد قيل له: فلم يسر بها في القراءة؟ قال: لكون نزولها للفصل والتبرك ولا يلزم منه أن يثبت لها سائر أحكام القرآن. **قوله:** (ولنا) أي لفريق الشافعية في إثبات كون التسمية من الفاتحة، وما رواه أبو هريرة رضي الله عنه يدل على أنها آية تامة منها، وحديث أم سلمة رضي الله عنها

ومِن أجلـه اختلِف في أنها آية برأسها أم بما بعدها؛ والإجماعُ على أن ما بَين الدفتين

يدل على أنها ليست آية تامة منها بل هي بعض آية وإنما تتم آية بما بعدها. **قوله:** (ومن أجله) أي ومن أجل الاختلاف بين مدلولي الروايتين. وفي بعض النسخ «ومن أجلهما» أي ومن أجل هاتين الروايتين أو الحديثين وقع الاختلاف بين الشافعية في أن التسمية آية برأسها أو بما بعدها وهو قوله تعالى: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾. **قوله:** (والإجماع) بالرفع عطف على قوله: «أحاديث» وكذا قوله: «والوفاق». والأول إشارة إلى الإجماع القولي والثاني إلى الإجماع الفعلي، وإنما قلنا إن الثاني أيضًا إجماع لأنه لا يخرج عن الأدلة الأربعة وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس ومعلوم أن الثاني ليس من قبيل الأدلة التي هي غير الإجماع فتعين أنه من قبيل الإجماع، فإن قيل: هذان الإجماعان إنما يدلان على قرآنية البسملة لا على كونها من الفاتحة وقرآنيتها لا تستلزم كونها منها والمقصود إثبات كونها منها فلا يتم التقريب، قلنا: المقصود بالذات بيان الاختلاف الواقع بين قراءة مكة والمدينة وما ذكره الشافعية من الأدلة يثبت قرآنيتها فيتم التقريب إلا أن الدليلين الأخيرين يثبتان قرآنيتها صريحًا والأولين يثبتان ذلك في ضمن إثبات كونها من الفاتحة. واعترض على قوله: «والإجماع على أن ما بين الدفتين كلام الله» بأن أسماء السور وكونها مكية أو مدنية وعدد الآي مما بين الدفتين وليس شيء منها بقرآن. وأجيب عنه أولاً بأن المراد بما بين الدفتين ما بين دفتي جميع المصاحف المتقدمة المكتوبة في زمن الصحابة والتابعين وشيء مما ذكر لم يكن في المصاحف المتقدمة بل هي أمور محدثة وقعت في المصاحف الحديثة فلا يرد النقض بها، وثانيًا بأن يقال سلمنا أن المراد به ما بين دفتي مصاحف زماننا لكن المراد بما بينهما ما فيه احتمال القرآنية والأمور المذكورة ليس فيها احتمال القرآنية لا تكتب بما يكتب به القرآن بل تميز عنه بأن تكتب بمداد يخالف لونه لون المداد الذي يكتب به القرآن أو بقلم غير القلم الذي يكتب به القرآن فلا تظن كونها من القرآن، وإن كانت مثبتة فيما بين دفتي المصاحف كما لم يكتب لفظ آمين في آخر الفاتحة مع أنه مما يقوله السامع والتالي لئلا يظن أنه من القرآن بخلاف البسملة فإنها مثبتة في جميع المصاحف قديمها وحديثها بما يكتب به القرآن من المداد والقلم فثبت فيها بذلك احتمال القرآنية وتعين قرآنيتها بالإجماع المذكور. والبسملة مصدر قولك: بسمل أي قال: بسم الله نحو حوقل أي قال: لا حول ولا قوة إلا بالله وهلل وحمدل وحيعل أي قال: لا إلـه إلا الله، والحمد لله، وحي الصلاة، ومثله الحسبلة وهي قوله: حسبنا الله ونعم الوكيل، والسبحلة وهي قوله: سبحان الله، والجعلفة وهي قوله: جعلت فداك، والطلبقة والدمعزة وهي قوله: أطال الله بقاك وأدام عزك. وهذا شبيه بباب النحت في النسب فإنهم يأخذون اسمين فينحتون منهما واحدًا فينسبون إليه

كلام الله سبحانه وتعالى والوفاق على إثباتها في المصاحف مع المبالغة في تجريد القرآن حتى لم تكتب آمين. والباء متعلقة بمحذوف تقديره بسم الله أقرَأُ، لأن الذي يتلُوهُ مقرُوء وكـذلك يُضمرُ كلُّ فاعلٍ ما يجعل التسمية مَبدَأً له، وذلك أوْلَى مِن أن يُضمَر أبدأُ لعدم

كقولهم: حضرمي وعبقسي وعبشمي في النسبة إلى حضرموت وعبد قيس وعبد شمس قال الشاعر:

وتضحكك مني شيخة عبشمية   كأن لم ترى قبلي اسيرًا يمانيا

ولكونه على خلاف القياس قال بعض أهل اللغة في مثلها إنه لغة مولدة وأكثر أهل اللغة نقلها ولم يقل إنها مولدة. قال عمرو بن أبي ربيعة:

لقد بسملت ليلى غداة لقيتها   فيا حبذا ذاك الحديث المبسمل

قوله: (والباء متعلقة بمحذوف) لما كانت الباء من الحروف الجارة الموضوعة لإفضاء معاني الأفعال أو شبهها إلى الأسماء وجب في جميع مواضع ذكرها أن يوجد فعل أو شبهه يتعلق به الحرف المذكور فإن استعملت في كلام لم يذكر فيه ما يتعلق به ذلك الحرف يقدر فعل عام إذا لم توجد قرينة الخصوص وإلا فلا بد من تقدير فعل خاص عملاً بمقتضى القرينة لأن الحذف لا يجوز إلا إذا كان في الكلام ما يدل على المحذوف والحروف الجارة تدل بأنفسها على متعلقاتها العامة، وإذا كان المتعلق المحذوف فعلاً خاصًا فلا بد من قرينة تدل على خصوصية ذلك الفعل وليس في لفظ بسم الله فعل مذكور تتعلق به الباء فعلمنا أنه محذوف وهو اقرأ، والقرينة المعينة لهذا المحذوف الخاص هو الفعل الذي يتلو التسمية في الذكر ويتحقق بعدها وهو ههنا القراءة وتقدير الكلام بسم الله اقرأ لأن الذي يتلوه مقروء أي نظم يتعلق به فعل القراءة لكون القراءة التالية للتسمية الواردة بعدها قرينة حالية دالة على أن الفعل المقدر من جنس القراءة مشتق منها وكذا كل من حاول فعلاً غير القراءة فسمى الله تعالى فشرع فيه يقدر من الفعل ما يشتق من ذلك الفعل المشروع فيه كالمسافر إذا حاول النزول فقال: بسم الله كان التقدير بسم الله أنزل فإذا حاول الارتحال فقال: بسم الله كان التقدير بسم الله ارتحل وكذا نظائرهما. **قوله**: (وكذلك يضمر كل فاعل) أي وكما أن فاعل القراءة يضمر الفعل المشتق منها وهو اقرأ يضمر كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأ له، وفي هذه العبارة نوع مساهلة لأن الفعل الذي جعلت التسمية مبدأ له هو الفعل الحقيقي الذي يراد تحصيله كالأكل والشرب ولا شك أن الفاعل لا يضمره بل يضمر ما يدل عليه ويشتق منه وهو الفعل الاصطلاحي فالأظهر أن يقال: يضمر اللفظ الدال على ما تجعل التسمية مبدأ له. **قوله**: (وذلك أولى) أي إضمار ما تجعل التسمية مبدأ له أولى من إضمار ابدأ كما ذهب إليه

ما يطابقه وما يدل عليه أو ابتدَائِي لزيادة إضمارٍ فيه وتقديم المعمول ههنا أوَقَعَ.

بعض النحاة فقال: تقدير الكلام بسم الله ابدأ القراءة مثلاً. واستدل عليه بوجهين: الأول أن الابتداء أعم من خصوصيات تلك الأفعال وتقدير العام أولى من تقدير الخاص، ألا ترى أنهم يقدرون متعلق الظرف المستقر أي متعلق الجار والمجرور والواقع خبرًا أو صفة أو صلة أو حالاً فعلاً عامًا مثل الكون والاستقرار والحصول ويؤثرونه حيث ما وقع لعمومه، والثاني أن تقدير فعل الابتداء مناسب للغرض المقصود من التسمية فإن الغرض من التسمية أن تقع مبتدأ بها امتثالاً لحديث الابتداء وتقدير فعل الابتداء أوفق له. وأجيب عن الأول بأن تقدير الفعل العام إنما يكون إذا لم توجد قرينة الخصوص وأما إذا وجدت فلا بد من تقدير فعل خاص عملاً بمقتضى القرينة فإنك إذا قلت زيد على الفرس أو من العلماء أو في البصرة كان المقدر راكب ومعدود ومقيم عملاً بالقرينة، وعن الثاني بأن معنى الابتداء بالبسملة إثباتها قبل الشروع في المقصود وهو حاصل سواء قدر ابدأ أو ما تجعل التسمية مبدأ له من الأفعال الخاصة والمصنف علل أولوية إضمار ما تجعل التسمية مبدأ له بالنسبة إلى إضمار ابدأ بقوله: «لعدم ما يطابقه ويدل عليه» يعني أن متعلق حرف الجر لا يقدر فعلاً خاصًا إلا إذا تحقق هناك ما يكون من جنس ذلك الفعل الخاص ليطابق ذلك الفعل ويكون قرينة على تقديره بخلاف تقدير ابدأ فإن ما وقع بعد البسملة أعني النظم المقروء متعلق به فعل القراءة ومطابق لذلك الفعل من حيث اتحادهما في مأخذ الاشتقاق فتكون قرينة دالة على تقديره. ولقائل أن يقول: لا نسلم انتفاء ما يطابق المقدر على تقدير أن يكون الفعل المقدر ابدأ بناء على أن البسملة يتبعها المبدأ كما يتبعها المقروء فيصح تقدير كل واحد منهما بناء على وجود ما يطابقه، وتكون قرينة دالة على تقديره من غير فرق إلا أن يقال القرينة المعينة للمحذوف هو الفعل الوارد بعد البسملة، ومن المعلوم بشهادة الذوق السليم أن ذات الفعل هي القراءة دون البداءة فصح أن يقال لا وجه لتقدير ابدأ لعدم ما يطابقه ويدل عليه بخلاف تقدير اقرأ.

قوله: (**أو ابتدائي**) عطف على قوله ابدأ أي وإضمار اقرأ أولى من إضمار ابتدائي أيضًا لزيادة إضمار فيه لأن الجار والمجرور يكون خبرًا عن ابتدائي المقدور فيكون الظرف مستقرًا ومقدرًا بمتعلق عام تقديره ابتدائي حصل أو حاصل بسم الله مثلاً. ولا شك أن المضمر حينئذ يكون أزيد من إضمار اقرأ مع أن في إضمار ابتدائي ما في إضمار ابدأ من عدم ما يطابقه، ويدل عليه ويعلم منه أنه أولى من إضمار قراءتي أيضًا لتساويهما في زيادة الإضمار.

قوله: (**وتقديم المعمول ههنا أوقع**) أي أحسن وقوعًا بالنسبة إلى تقديم العامل وهو جواب عما يقال لم قدر المحذوف مؤخرًا مع أنه عامل في الجار والمجرور وحق العامل أن يقدم على معموله لأن المعمول إنما جيء به لاقتضاء العامل إياه والمقتضى مقدم على مقتضاه؟

كما في قوله: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرِىٰهَا﴾ [هود: ٤١] وقوله: إياك نعبد. لأنه أهم وأدلّ على

وقوله: «ههنا» أي في البسملة الواقعة في أوائل السور احتراز عن قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: ١] فإن تقديم العامل هناك أوقع من تقديم المعمول وأهم لأن سورة اقرأ أول سورة نزلت من القرآن إلى قوله: ﴿ما لم يعلم﴾ على القول الأصح، ولا يعارضه ما قيل من أول ما نزل من القرآن هو الفاتحة لأن المراد منه أن أول سورة نزلت بتمامها هي سورة الفاتحة، ولا ينافيه بعض من سورة أخرى قبل الفاتحة فلما كان قوله تعالى: ﴿اقرأ باسم ربك﴾ إلى قوله: ﴿مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ٥] أول ما نزل من القرآن ليقرأ ويتدبر آياته كان الأمر بالقراءة أهم فيه والأهم أقدم، فإن اسم الله تعالى من حيث إنه اسمه وإن كان أهم عند المؤمن على كل حال إلا أنه قد يكون شيء آخر أهم بحسب خصوصية المقام فيقدم عليه غيره لاقتضاء المقام تقديمه. **قوله**: (كما في قوله بسم الله مجراها) ليس هذا من تقديم المعمول على العامل لأن قوله: ﴿مجراها﴾ لا يخلو إما أن يكون مصدرًا فعلى هذا ليس منه لأن معمول المصدر لا يتقدم عليه أو اسمًا للزمان أو المكان ومن المعلوم أن كل واحد منهما لا يعمل اتفاقًا كما بين في الصرف، فالتمثيل إنما هو في مجرد كون التقديم أوقع مع قطع النظر عن كون المقدم معمولاً للمؤخر أولاً. وهذا الكلام مبني على أن قوله تعالى: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرِىٰهَا﴾ [هود: ٤١] على معنى أن إجراءها إنما هو بسم الله لا بغيره من هبوب الريح مثلاً كما يتوهمه العوام، وكذا إرساؤها إنما هو بسم الله لا بغيره كإلقاء المرساة مثلاً إلا أن المختار عند المصنف أن يكون قوله: ﴿بسم الله﴾ متعلقًا باركبوا حيث جعله أولاً حالاً من واو اركبوا أي اركبوا فيها مسمين الله أو قائلين باسم الله وقت إجرائها وإرسائها أو مكانهما على أن يكون المجرى والمرسى اسمًا للوقت أو المكان أو المصدر الذي حذف منه الزمان المضاف وأقيم هو مقامه كما في: أتيتك خفوق النجم. ثم قال: أو جملة من مبتدأ وخبر وتأخير هذا الاحتمال يدل على أنه احتمال مرجوح عنده. **قوله**: (لأنه أهم) تعليل لكون تقديم المعمول ههنا أوقع. نقل عن الشيخ عبد القاهر أنه قال: إنّا لم نجدهم اعتمدوا في التقديم على شيء يجري مجرى الأصل فيه غير العناية والاشتمام بشأن المقدم لكن ينبغي أن يفسر وجه العناية بشيء يصلح سببًا للاهتمام، وقد ظن كثير من الناس أنه يكفي أن يقال قدم للعناية والاهتمام من غير أن يذكر أنه من أين كانت تلك العناية وبم كان المقدم أهم. وهذا المنقول يفهم منه أن يكون كل واحد من الأمور الأربعة وجهًا مستقلاً لكون تقديم المعمول ههنا أوقع فينبغي أن يكون مراد المصنف بالأهمية العارضة للمعمول من حيث إنه اسمه تعالى فإن ذكر المعبود بالحق الذي بيده الأمر كله يقتضي الأهمية للمؤمن لا سيما عند الشروع في أمر ذي بال وهو أهم عنده من كل شيء، والذي ذكره الشيخ من أن العناية

الاختصاص، وأدَخل في التعظيم وأوَفق للوجود. فإنّ اسمَه سبحانه وتعالى مقدم على القراءة كيف لا؟ وقد جعل آلة لها من حيث إنّ الفعلَ لا يتم ولا يعتدُّ به شرعًا ما لم

والاهتمام لا يصلح أن يكون وجهًا للتقديم من غير أن يفسر وجه الاهتمام بشيء، فمراده بالأهمية الأهمية المطلقة. ثم اعلم أن صيغة أهم وما بعدها من صيغ أفعل التفضيل قد استعملت بلا أحد الأشياء الثلاثة التي هي الإضافة أو حرف التعريف أو كلمة «من» فإما أن يقال إن المفضل عليه إذا كان معلومًا وكان أفعل خبرًا جاز ذلك الاستعمال كما في الله أكبر، وفي قول الشاعر:

إن الذي سمك السماء بنى لنا بيتًا دعائمه أعز وأطول

أو يقال: جردت عن معنى التفضيل وأولت باسم الفاعل أو الصفة المشبهة كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِۚ﴾ [الروم: ٢٧] إذ ليس شيء أهون عليه من شيء ويندفع بهذا ما يقال من أن قوله: «أدل على الاختصاص وأدخل في التعظيم وأوفق للوجود» إنما يستقيم إذا كان للكلام على تقدير تأخير المعمول دلالة على الاختصاص ودخل في التعظيم وموافقة للوجود. فأوجه ذلك ووجه الاندفاع بما ذكر أنه إنما يرد على تقدير بناء صيغة أفعل على معنى التفضيل لا على تقدير تجريدها عنه، فإن المعنى على تقدير التجريد أن تقدير المعمول ههنا أوقع للدلالة على المعمول من حيث التقديم على اختصاص قراءة الموحد بملابسة اسم الله تعالى على وجه التبرك من غير أن يشارك اسمه تعالى أسماء الأصنام في استحقاق ملابسة القراءة بأسمائها أيضًا على وجه التبرك، فإن المشركين كانوا يبدؤون أفعالهم ملتبسين بأسماء آلهتهم على وجه التبرك بها ويقولون: باسم اللات وباسم العزى وكان هذا التقديم منهم لمجرد الاشتمام الناشىء عن قصد التبرك والتعظيم لا للاختصاص لأنهم لا يمتنعون عن التبرك باسم الله تعالى أيضًا من حيث إنهم يعتقدون أن الله تعالى خالق السمٰوات والأرض وأنه على كل شيء قدير، فوجب على الموحد أن يقصد بعبادته محض قطع شركة الأصنام له تعالى في استحقاق التبرك بذكر أسمائها ويقصره به تعالى قصر إفراد. وكذا معنى قوله: «وأدخل في التعظيم» أن المعمول من حيث التقديم يفيد تعظيم اسم الله تعالى لأنهم كانوا يقدمون الأشرف فالأشرف، وقوله: «أوفق للوجود» يعني أن المعمول من حيث التقديم موافق للوجود فإن اسمه تعالى مقدم في الوجود على فعل القراءة لأنه تعالى واجب الوجود سابق على جميع الموجودات واسم السابق سابق.

قوله: (كيف لا) أي كيف لا يكون اسمه تعالى مقدمًا على القراءة وجعل آلة لها، ومن المعلوم أن آلة الفعل مقدمة على ذلك الفعل من حيث توقف الفعل

يصدرَ باسمه تعالى، لقوله عليه الصلاة والسلام: «كل أمرٍ ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر». وقيل: الباء للمصاحبة، والمعنى متبرّكًا باسم الله تعالى اقْرَأْ. وهذا وما بعده مقول على ألسنةِ العباد ليعلَمُوا كيف يُتبرّك باسمه ويُحمد على نِعَمه ويُسأل من فضله،

عليها. ثم بيّن أن ليس المراد بكون آلة أنه مقصود تبعًا حتى ينافي التعظيم بل المراد به أن الفعل لا يعتد به شرعًا ما لم يصدر باسمه تعالى وذلك غاية الشرف وارتفاع الشأن حيث توقف عليه اعتبار الأفعال والاعتداد بها. **قوله:** (ذي بال) أي ذي شأن وشرف يهتم به. والأبتر في الأصل مقطوع الذنب والمراد به ههنا كونه ناقصًا غير معتد به وفيه رمز إلى أن نقصان الأول يؤدي إلى نقصان الآخر. وفي قوله: «جعل آلة لها» إشارة إلى أن الباء ههنا للاستعانة كما في: كتبت بالقلم أي مستعينًا به فالمعنى اقرأ مستعينًا في بلوغ قراءتي في درجة الكمال وكونها معتدًا بها شرعًا بسم الله. **قوله:** (وقيل الباء للمصاحبة) أي للملابسة والتقدير ملتبسًا باسم الله اقرأ إلا أن المصنف أراد أن يبين أن ملابسة القراءة بالله تعالى إنما هي على وجه التبرك به تعالى، فلذلك قال: «والمعنى متبركًا باسم الله اقرأ» فإن هذه العبارة بظاهرها تشعر أن الباء صلة التبرك المحذوف وأن الظرف لغو وليس كذلك بل هو مستقر متعلق بما هو من الأفعال العامة أي ملتبسًا باسم الله اقرأ والتبرك إنما قدر لبيان أن ملابسة القراءة باسم الله تعالى إنما هو على وجه التبرك به، وضعف المصنف هذا القول واختار كون الباء للاستعانة بناء على أن الاستعانة في القراءة باسم الله تعالى وجعله بمنزلة الآلة للقراءة بحيث لا يعتد بها شرعًا ما لم تصدر باسمه تعالى: «ادخل في تعظيم» الاسم بالنسبة إلى جعل الباء للملابسة وكون المعنى اقرأ ملابسًا باسم الله تعالى على وجه التبرك به. **قوله:** (وهذا وما بعده مقول على ألسنة العباد) جواب سؤال نشأ من الكلام السابق فإنه لما بيّن أن الباء متعلقة باقرأ وأنها للاستعانة والمصاحبة وكان المعنى اقرأ مستعينًا في كون قراءتي معتدًا بها شرعًا أو ملابسًا باسم الله تعالى على وجه التبرك به، ورد أن يقال كيف يصح من الله تعالى أن يقول هكذا. فأجاب عنه بأنه مقول على ألسنة العباد تعليمًا لهم كأنه تعالى قال لهم: قولوا بسم الله والحمد لله وإياك نعبد إلى آخر السورة. ومثال التكلم على لسان الغير مثل ما إذا أمرك إنسان أن تكتب رسالة من جهته إلى غيره فإنك تكتب فيها: كتبت هذه الورقة تحية مني إليك ودعاء لك وإعلامًا بأني فعلت كذا وكذا. وإنما تفعل ذلك على لسان آمرك فكذا هذه السورة الكريمة أنزلها الله تعالى على ألسنة عباده ليعلموا كيف يتبرك باسمه ويحمد على نعمه ويسأل من فضله أي ليعلموا بأي عبارة ينزهونه عن إشراك غيره تعالى به في العبادة ويطلبون منه العون فيما يبغون من القاصد وبأي عبارة يسألون من فضله.

وإنما كُسِرَت ومِن حق الحروف المفردة أن تُفتح لاختصاصها بلزوم الحرفيةِ والجرِ كما كسرَت لامُ الأمر ولامُ إضافة داخلة على المظهر تفصلة بينهما وبين لام الابتداء. والاسم

قوله: (وإنما كسرت الباء ومن حق الحروف المفردة أن تفتح) المراد بالحروف حروف المعاني التي هي القسم الثالث من أقسام الكلمة، فإن الحروف وهي الأصوات المعتمدة على المخارج على قسمين: الأول حروف المباني وهي التي تتركب منها الكلمات وليست في أنفسها بكلمات لعدم كونها موضوعة لمعنى وذلك كحروف زيد وضرب، والثاني حروف المعاني كحروف الجر وواو العطف وفائه ونحوها وحروف المباني لما لم تكن كلمات في أنفسها لم يكن لها حظ من الإعراب والبناء لكونهما من خواص الكلمة بخلاف حروف المعاني فإنها كلمات مستقلة إلا أنها لما لم يتحقق فيها مقتضى الإعراب كان حقها البناء. والأصل في البناء السكون لخفته فإن البناء لكونه حالة دائمة غير داخلة تحت أحوال مختلفة باختلاف العوامل اقتضى أخف الأحوال وهو السكون إلا أن السكون لما تعذر في حروف المعاني التي جاءت على حرف واحد من حيث إنها كلمات برأسها فجاز وقوعها في ابتداء الكلام، والابتداء بالساكن متعذر كان حقها أن تبنى على الفتحة التي هي أخت السكون في الخفة فإنها لكونها أدوات كثيرة الدور على الألسنة تستحق الأخف، وهذا وجه قوله: «ومن حق الحروف المفردة أن تفتح». إلا أن الباء الجارة كسرت في بسم الله مثلاً لاختصاصها بلزوم الحرفية والجر أي لتمييزها وانفرادها من بين الحروف المفردة بلزومهما لها وامتناع انفكاك شيء منهما عنها فيكون اللزوم المذكور مختصًا بها ومنحصرًا فيها بناء على أن الباء في قوله: «بلزوم الحرفية والجر» داخلة على المقصور كما في قولك: نخصك بالعبادة لا على المقصور عليه كما في قولك: التعجب مختص بالإنسان، وكل من الحرفية والجر يناسب الكسر أما الجر فلتوافق حركة الحرف أثرها وعملها وإما الحرفية فلاقتضائها السكون الذي هو عدم الحركة، والكسر بمنزلة العدم لقلته إذ لا يوجد في الأفعال ولا في غير المنصرف من الأسماء ولا في الحروف إلا نادرًا كجير فإن جعل كل واحد من لزوم الحرفية ومن لزوم الجر دليلاً مستقلاً على كون الباء مكسورة ينتقض الدليل الأول بواو العطف وفائه فإن الحرفية لازمة لهما مع أنهما ليستا مكسورتين، وينتقض الدليل الثاني بكاف التشبيه فإن الجر لازم لها وليست مكسورة فلذلك قيل: إن مجموع اللزومين دليل واحد على انكسار الباء حتى لا يرد النقض بما ذكر لانتفاء أحد اللزومين فيه فإن كاف التشبيه لا تلزمها الحرفية لجواز كونها اسمًا بمعنى المثل وإن لزمها الجر وكذا واو العطف وفاؤه لا يلزمهما الجر وإن لزمتهما الحرفية، ولما انتفى مجموع اللزومين عما ذكر من مواد النقض انتفى عنها الحكم المذكور وهو كونها مكسورة لكن بقي النقض بواو القسم وتائه وباللام الجارة الداخلة على

عند أصحابنا البصريّين من الأسماء التي حذفت أعجازها لكثرة الاستعمال وبُنيت أوائلُها على السكون، وأُدخل عليها مبتدأً بها همزةُ الوصل لأن من دأبهم أن يَبتَدِؤُوا بالمتحرِّك

المضمر فإن لزوم الحرفية والجر جميعًا متحقق فيها مع تخلف الحكم المذكور عنها لكونها مفتوحة، والجواب عن النقض بواو القسم وتائه أنهما يجران لنيابتهما عن المضاف فصارا بذلك كأن الجر ليس لازمًا لهما في نفسهما، وعن النقض باللام الداخلة على المضمر أنها فتحت مع تحقق مجموع اللزومين فيها للفرق بين ما دخلت على المضمر وما دخلت على المظهر والفرق بينهما وإن كان يحصل بالعكس، إلا أن كسر ما دخل على المظهر أولى لتوافق حركة العامل أثره الظاهر فتعين الفتح لما دخل على المضمر فرقًا بينهما مع أن لام الابتداء لما فتحت إبقاء لها على ما هو الأصل في الحروف المفردة كسرت اللام الجارة الداخلة على المظهر فرقًا بينها وبين لام الابتداء ولو عكس لحصل الفرق بينهما أيضًا، إلا أنه اختير أن تكسر اللام الجارة لتناسب حركتها أثرها وحملت لام الأمر على اللام الجارة لأن الجزم في الأفعال بمنزلة الجر في الأسماء فصار أثر لام الأمر بذلك الاعتبار بمنزلة الكسر ولم تكسر اللام الجارة الداخلة على المضمر بل أبقيت على ما هو الأصل في الحروف المفردة وهو لفتح لعدم التباسها بلام الابتداء على تقدير الفتح لأن لام الابتداء إذا دخلت على المضمر لا تدخل إلا على المضمر المرفوع نحو: لانت ولا تدخل عليه اللام الجارة، فلما حصل الفرق بجوهر المدخول عليه لم يتصور التباس إحداهما بالأخرى. وعبر عن اللام الجارة بلام الإضافة بناء على أن الحروف الجارة تسمى حروف الإضافة لأنها تضيف معاني الأسماء إلى الأفعال. **قوله:** (**من الأسماء التي حذفت أعجازها**) أي أواخرها مثل: يد ودم فإن أصل دم دمو بفتحتين. وقال سيبويه: أصله دمي بسكون الميم لأنه يجمع على دماء مثل ظبي وظباء. وقال المبرد: أصله فعل بالتحريك وإن جاء جمعه مخالفًا لنظائره الذاهب منها الياء بدليل قولهم: دمي يدمي مثل رضي يرضي. وقولهم في التثنية: دميان وبعض العرب يقول في تثنيته: دموان، وأصل يد يدي على فعل ساكنة العين لأن جمعه أيدي مثل فلس وأفلس فكذا لفظ اسم من الأسماء التي حذفت أواخرها عند البصريين لا من الأسماء التي حذفت أوائلها كما ذهب إليه الكوفيون. فأصل اسم عند البصريين سمو، وقيل: سمى مشتق من سموت أو سميت مثل علوت وعليت وسلوت وسليت، والسمو الارتفاع وسمي اسم الشيء اسمًا لأنه تنويه للمسمى ورفعة له وتقديره افع والذاهب لامه لأن جمعه أسماء وتصغيره سُمي ولو كان مشتقًا من وسم يسم سمة وكان أصله وسمًا كما ذهب إليه الكوفيون لكان جمعه أوسامًا وتصغيره وثيمًا، فالبصريون لما أرادوا تخفيف سمو في الطرفين لكثرة استعماله حذفوا الواو من آخره لذلك وللاحتراز عن تعاقب الحركات على حرف العلة ولم

ويَقِفُوا على الساكن. ويشهد له تصريفهُ على أسماء وأسامِيَ وسُمّى وسُمّيتَ ومجيءُ سُمًى كهُدًى لغةً فيه قال:

والــلّــهُ أســمَــاك سُــمًــى مُــبــارَكًــا   آثــرك الــلّــهُ بــه إيــثــاركــا

والقلب بعيد غير مطّرد.

يجز تخفيف أوله بالحذف لكونه مستلزمًا لإحجاف الكلمة فخفف بإسكانه واجتلب ألف الوصل لأجل الابتداء فصار اسم على وزن افع. واختلف في وزن أصله أهو فعل بكسر الفاء أو فعل بضمها؟ وكل واحد منهما يجمع على أفعال كجذع وأجذاع وقفل وأقفال فجمع اسم على التقديرين أسماء. وقول المصنف: «لأن من دأبهم أن يبتدؤوا بالتحرك» لا يصلح دليلاً على الاحتياج إلى زيادة حرف يبتدأ به فضلاً عن أن يكون ذلك الزائد الهمزة بخصوصها لتيسر الابتداء بتحرك الساكن كما في قول من قال: بسم الذي في كل سورة سمه وقوله: والله أسماك سمى مباركًا. وهذا القول من المصنف يشعر بإمكان الابتداء بالساكن ومن زعم امتناعه يحتج بالاستقراء وهو على تقدير كونه تامًا لا يدل إلا على عدم الوقوع وعدم الوقوع لا يستلزم الامتناع فلما لم يحصل الجزم بالامتناع أوقعه المصنف في حيز الإمكان حيث قال: «لأن من دأبهم» ولم يقل لامتناع.

قوله: (ويشهد له) أي لكون لفظ الاسم من الأسماء المحذوفة الإعجاز أنهم اتفقوا على أمور منها أن تصغير اسم سمي أصله سميو، ومنها أن جمعه أسماء وجمع أسماء أسامي، ومنها أن الفعل منه سميته دون وسمته، ومنها مجيء سمًى على وزن هدًى لغة فيه، ولو كان مشتقًا من وسم يسم سمة وكان أصله وسمًا كما ذكره الكوفيون لكان تصغيره وسيمًا وجمعه أوسامًا وكان الفعل منه وسمت ولوجب أن لا يجيء سمى لغة فيه لأن الناقص لا يجيء لغة من المثال. **قوله:** (ومجيء سمى كهدى) عطف على قوله تصريفه. **قوله:** (لغة) نصب على الحالية من سمى وقوله: «فيه» أي في اسم فإن في لفظ اسم خمس لغات: اسم، واسم بكسر الهمزة وضمها، وسم، وسم بكسر السين وضمها، وسمى على وزن هدى. **قوله:** (والله أسماك سمى مباركًا) أي سماك باسم مبارك يقال: سميت فلانًا زيد أو سميته بزيد وأسميته زيدًا وبزيد كله بمعنى. والاسم المبارك هو الذي يسمو به المسمى كمحمد وسعد وسعيد وغانم ونافع ومبارك آثرك الله به إيثارك والمعنى والله سماك باسم مبارك واختارك الله بذلك الاسم على غيرك كما اخترت به نفسك أو لاختيارك إياه. **قوله:** (والقلب بعيد) جواب عن الكوفيين وهو أن لفظ اسم من الأسماء التي حذفت أوائلها وأن هذه الأمثلة مقلوبة قلب مكان حيث أخرت الواو من أول الكلمة إلى الآخر فإن الأصل أسماء مثلاً أوسام

واشتقاقُه من السمو لأنه رفعةٌ للمُسمى وشعارٌ له، ومِن السِّمة عند الكوفيين وأصله وَسَم حُذفت الواو وعُوضت عنها همزة الوصل ليقلّ إعلاله. ورد بأن الهمزة لم تُعهَد داخلةً على حُذف صدرُه في كلامهم ومن لغاتِه سِمٌ وسُم، قال:

فجعل بقلب المكان اسمًا وفأعل مثل إعلال كساء أصله كساو وكذا أصل سمى وسيم فصار بقلب المكان سميو وأصل أسامي أو اسم فصار بقلب المكان أسامو فقلبت الواو المتطرفة ياء لكسر ما قبلها، وتقرير الجواب أن حمل هذه الأمثلة على قلب المكان بعيد لأنه خلاف القياس فلا يصار إليه بلا ضرورة وأيضًا أن القلب لا يطرد في جميع تصاريف الكلمة فإنه لا توجد كلمة خولف الأصل فيها في جمعها وتصغيرها وسائر تصاريفها كيف وشأن الجمع والتصغير رد الأوزان إلى أصولها. **قوله**: (واشتقاقه) أي عند البصريين من السمو وهو الارتفاع سمي به لأنه رفعة للمسمى وشعار له أي علامة للمسمى بها يرتفع عن زاوية الهجران إلى محفل الاعتبار والعرفان وعن حضيض الخفاء إلى أوج الجلاء فإن محقرات الأشياء ليس كثير منها مما يوضع له اسم خاص بل يعبر عنها باسم جنسها أو نوعها. **قوله**: (**ومن السمة عند الكوفيين**) عطف على قوله: «من السمو» يعني أن الكوفيين جعلوا الاسم مشتقًا من وسم يسم سمة وقالوا: أصل اسم وسم فحذفت منه الواو تبعًا ليسم وزيدت الهاء في آخره عوضًا عن المحذوف كما في العدة والصفة والزنة فإن أصلها وعد ووصف ووزن ففعل فيها كما ذكرنا فصار عدة وصفة وزنة وسمة يعني علامة وقد تزاد همزة الوصل في أوله بعد حذف الواو لأجل الابتداء ولتكون عوضًا عن الواو المحذوفة فيصير اسمًا وسمي اللفظ الموضوع ليدل على شيء بعينه اسمًا لكونه كالعلامة المعرفة لذلك الشيء. **قوله**: (**ليقل إعلاله**) علة لجعله من الوسم لا من السمو فإن جعله من السمو يستلزم كثرة الإعلال حيث حذف عجز سمو وبنى أوله على السكون وأدخل عليه همزة الوصل بخلاف ما لو جعل أصله وسمًا فإنه ليس فيه إلا حذف الواو وزيادة همزة الوصل للابتداء، ثم رد هذا المذهب بأن ارتكاب كثرة الإعلال أهون من ارتكاب حمل الكلمة على ما لا نظير له إذ لم يعهد في كلامهم إدخال الهمزة على ما حذف صدره وليس أشاح وأعاء في وشاح ووعاء نظيرًا له إذ ليس فيهما تعويض همزة الوصل عن الواو المحذوفة بل هما من باب إبدال ألف القطع من الواو.

قوله: (ومن لغاته سم وسم) بضم السين وكسرها. الظاهر أنه كلام مستقل جيء به لمجرد بيان اللغات المستعملة في معنى الاسم مع قطع النظر عن كونه مشتقًا من السمو أو السمة حتى يكون شاهدًا لقول البصريين أو الكوفيين لاحتمال أن يكون أصلهما وسمًا ثم تحذف الواو وتكسر السين في الأولى بناء على أن الأصل في تحريك الساكن الكسر وتضم

بسم الذي في كل سورة سِمُهُ

والاسم إن أريد به اللفظ فغير المسمى لأنه يَتألّف من أصواتٍ مقطعة غيرِ قارّة

في الثانية لتدل الضمة على الواو المحذوفة كما يحتمل أن يكون أصل أحدهما سموًا وأصل الآخر سموًا ثم يعل كإعلال قاضي بخلاف سما فإنه شاهد لقول البصريين بتعيين كون أصله سموًا قلبت الواو ألفًا لتحركها وانفتاح ما قبلها. ثم استشهد على أن من لغاته سما بقوله: «بسم الذي في كل سورة سمه». أوله:

أرسل فيها بازلا يقرمه فهو بها ينحو طريقًا يعلمه

(بسم الذي في كل سورة سِمُهُ) قد أنزلت على طريق تعلمه

قوله: «باسم» متعلق بأرسل والمستتر في أرسل للراعي والبارز في قوله: «فيها» للإبل أي أرسل الراعي في الإبل بازلاً حال كونه ملتبسًا بسم الله، والبازل الفحل الذي انشق نابه وذلك في السنة التاسعة وربما نزل في السنة الثامنة حال كون الراعي المرسل، يقرمه أي يتركه عن الاستعمال بالركوب والحمل عليه ليتقوى للفحلة. الجوهري: المقرم كمكرم البعير المكرم لا يحمل عليه ولا يذلل ولكن يكون مختصًا للفحلة وقد أقرمه فهو مقرم، ومنه قيل لسيد القوم: مقرم تشبيهًا له بذلك. فهو أي البازل ينحو أي يقصد بتلك الإبل طريقًا يعلمه ويألفه لاعتياده بتلك الفعلة. **قوله: (والاسم إن أريد به اللفظ فغير المسمى)** اختلف الفضلاء في أن الاسم كزينب وزيد في قولك: زينب طالق وزيد صائم هل هو نفس المسمى أو غيره؟ فنقول: إن كان المراد بالاسم هو اللفظ الذي هو أصوات مقطعة وحروف لا بد أن نبين أولاً أن الاسم ما هو؟ وأن المسمى ما هو؟ حتى ننظر بعد ذلك في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره؟ فنقول إن كان المراد بالاسم هو اللفظ الذي هو أصوات مقطعة وحروف مؤلفة، وبالمسمى الذوات في أنفسها والحقائق بأعيانها فالعلم الضروري حاصل بأن الاسم غير المسمى ضرورة أن الأصوات المقطعة الغير القارة تختلف باختلاف الأمم والأعصار دون الذوات والأعيان القائمة بأنفسها. وأيضًا قد تكون الذات الواحدة بعبارات متعددة يعبر بها عنها والواحد غير المتعدد فلا تكون المسألة مما يصح أن يختلف فيه العقلاء، وإن كان المراد بالاسم كزينب وزيد ذات الشخص المسمى به وعينه تعين أن يكون الاسم عين المسمى إلا أن لفظ الاسم لم يشتهر في هذا المعنى بل المشهور إطلاقه على العبارة الموضوعة بإزاء الذوات، والحاصل أنه لا وجه لاختلاف العقلاء في أن الاسم هل هو عين المسمى أو غيره لأن المراد بالاسم إن كان اللفظ فلا نزاع في أنه غير المسمى وإن كان المراد به الذات فلا نزاع في أنه عينه. والظاهر أن مبنى اختلاف القوم في هذه المسألة

ويختلف باختلاف الأمم والأعصار، ويتعدّد تارة ويتحد أخرى. والمسمى لا يكون كذلك وإن أريد به ذات الشيء فهو المسمى لكنه لم يشتَهر بهذا المعنى. وقولُه تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٧٨] و ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ﴾ [الأعلى: ١] المراد به اللفظُ لأنه كما يجب تنزيه ذاته سبحانه وتعالى وصفاته عن النقائص، يجب تنزيهُ الألفاظ الموضوعة على عن الرَّفَث وسُوءِ الأدَب. أو الاسمُ فيه مُقحم كما في قول الشاعر:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما

هو أن الاسم قد يطلق ويراد به اللفظ كما في: كتبت زيد أو قد يطلق ويراد به المسمى كما في: كتب زيد فإذا أطلق بلا قرينة ترجح إرادة اللفظ أو المسمى كقولك: رأيت زيدًا فإنه يحتملهما بلا رجحان فالقائل بالغيرية يحمله على اللفظ وبالعينية على المسمى. **قوله: (ويتعدد تارة)** أي قد يتعدد الاسم مع اتحاد المسمى كما في الترادف واجتماع الاسم واللقب والكنية ويتحد الاسم تارة أخرى مع تعدد المسمى كما في المشترك. **قوله: (وقوله تبارك اسم ربك وسبح اسم ربك المراد به اللفظ)** جواب عن سؤال يرد على قوله: «لكنه لم يشتهر بهذا المعنى» تقرير السؤال أن المراد بالاسم ههنا الذات بقرينة نسبة التنزيه إليه والمنزه عن النقائص هو ذات الله تعالى لا الصوت والحرف والوقوع في القرآن دليل الاشتهار. قال الإمام: احتج من قال الاسم هو المسمى بالنص والحكم أما النص فقوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٧٨] والمتبارك المتعالي هو الله تعالى لا الصوت ولا الحرف، وأما الحكم فهو أن الرجل إذا قال: زينب طالق وكان زينب اسم امرأته التي تحته وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد أوقع الطلاق على غير تلك المرأة فكان يجب أن لا يقع الطلاق عليها. ثم قال: والجواب عن الأول أن يقال: كما أنه يجب علينا أن نعتقد كونه تعالى منزهًا عن النقائص والآفات كذلك يجب علينا أن نعتقد تنزيه الألفاظ الموضوعة لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن الرفث والعبث وعن جميع ما يشعر بسوء الأدب في حقها كذكره على وجه التحقير وتسمية الغير به وبيانه بما لا يليق به، وعن الثاني أن قولنا: زينب طالق معناه أن الذات التي يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها. **قوله: (أو الاسم فيه مقحم)** جواب ثانٍ معطوف على قوله: «المراد به اللفظ». **قوله: (كما في قول الشاعر)** يعني لبيدًا:

تمنى ابنتاي أن يعيش أبوهما	وهل أنا إلا من ربيعة أو مضر
فقوما وقولا بالذي قد عرفتما	ولا تخمشا وجهنا ولا تحلقا الشعر
(إلى الحول ثم اسم السلام عليكما)	ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر

وإن أريد به الصفةُ كما هو رأي الشيخ أبي الحسن الأشعري انقسَم انقسام الصفة

قوله: «تمنى» أي تتمنى حذف إحدى التائين وقوله: «من ربيعة أو مضر» أي من قبيلتيهما فإنهما ماتا وانقرضا فأنا كذلك أموت ثم أمر بنتيه بأن تقوما وتندباه بعد موته وتذكرا ما تعرفانه من محاسن أخلاقه وأحاسن أفعاله وفضائله ونهاهما عما يفعله غيرهما من أهل الجاهلية من خمش الوجه وحلق الشعر لأجل الميت. وقوله: «إلى الحول» متعلق بقوله: «فقوما وقولا» أي افعلا هذه الندبة والتعزية إلى تمام الحول كما هو عادة العرب. ثم السلام عليكما أي ثم أودعكما واسلم عليكما سلام توديع وأقبل عذركما إن تركتما الندبة والبكاء بعد هذا لأنكما بكيتما حولاً كاملاً ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر. واحتج من ذهب إلى أن الاسم غير المسمى بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠] وبقوله: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَـٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠] وبقوله ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة» فإن كل ذلك يدل على تعدد الاسم مع أن التعدد في المسمى محال وبأنه لو كان الاسم عنده المسمى لصح أن يقال: عبدت اسم الله ورزقني اسم الله وخلقني اسم الله وأكلت اسم الخبز وشربت اسم الماء وهذا مما ينسب قائله إلى الجهل والحماقة. وبأنه إذا سئل عن اسم شخص يقال في جوابه اللفظ الموضوع له ولا يشار إلى عينه.

قوله: (وإن أريد به الصفة كما هو رأي الشيخ) قوله: «كما هو رأي الشيخ» قيد للصفة لا للإرادة فإن الصفة على رأي غير الشيخ عبارة عن الأسماء المشتقة ويفسره بما يدل على ذات مهمة باعتبار معنى معين من معانيه وأوصافه كضارب ومضروب ونحوهما، بخلاف الشيخ فإن الاسم على رأيه ما يدل على الذات مشتقًا كان أو غيره وما كان مشتقًا منه ينقسم إلى ما يدل على صفة حقيقية قديمة قائمة بذاته تعالى كالعالم والقادر فإنهما يدلان على العلم والقدرة وهما صفتان حقيقيتان قديمتان قائمتان بذاته تعالى وليستا عين الذات بحسب المفهوم ولا غيرها حيث لا يجوز انفكاكهما عنها وغيرهما من أسماء الله تعالى يقال له صفة لدلالته على الصفة القديمة، فالصفة حقيقة هي مبدأ الاشتقاق إلا أنه يسمى المشتق أيضًا صفة لدلالته على الصفة القديمة وينقسم أيضًا إلى ما يدل على نسبة خارجية عن ذات المسمى كالخالق والرازق مما لا يدل على الصفة الحقيقية فإنهما يدلان على نسبة الذات إلى الخلق والرزق ولا شك أن النسبة غير الذات، فالمصنف جوز إطلاق لفظ الاسم على ثلاثة معان: اللفظ الدال على المسمى، ونفس ذات المسمى، والصفة المعنوية القائمة بالمسمى لأنه يستعمل في كل واحد من هذه المعاني الثلاثة كقولنا: زيد معرب وزيد كاتب أو صائم وكقوله عليه الصلاة والسلام: «أن لله

عنده إلى ما هو نفس المسمى وإلى ما هو غيره وإلى ما ليس هو ولا غيرُه. وإنما قال: بسم الله ولم يقل بالله لأن التبرك والاستعانة بذكر اسمه، أو للفرق بين اليَمين والتيمن.

تسعة وتسعين اسمًا، وعدت منها الأسماء الدالة على الصفات القديمة فاختلافهم كاختلافهم في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره؟ إن أرادوا به أن لفظ الفرس مثلاً هل نفس الحيوان المخصوص أو غيره؟ فهو لغو من الكلام إذ لا يشك عاقل في أنه غيره وإن أرادوا بالاسم مدلوله الذي هو الذات من حيث هو هي وقالوا: مدلول لفظ الفرس هل هو نفس الحيوان المخصوص وذاته أو غيره؟ فلا وجه للخلاف فيه إذ لا يشك عاقل في أنه عينه والاختلاف بمنزلة أن يقال ذات ذلك الحيوان هل هو عينه أو غيره؟ وإن أرادوا بالاسم الذي هو محل النزاع ما يدل على صفة حقيقية قديمة قائمة بذات الله تعالى وأطلقوا عليه لفظ الصفة باعتبار دلالته عليها لا يكون ترديدهم في أنه هل هو عين المسمى أو غيره؟ حاصر التحقق. احتمال ثالث وهو أنه ليس عين المسمى ولا غيره وهذا الاحتمال هو الحق عند الشيخ أبي الحسن فإن صفات الذات ليست عين الذات ولا غيرها بخلاف صفات الأفعال فإنها غير الذات لجواز انفكاكها عنها، وصفات الأفعال ما يجوز أن يوصف تعالى بضدها كالهداية والإضلال والرضى والسخط فإنه تعالى يهدي من يشاء هدايته ويضل من يشاء ويعذب من يشاء ويرحم من يشاء ويرضى بالإيمان ولا يرضى بالكفر. **قوله:** (وإنما قال: بسم الله ولم يقل بالله) يعني أن القارىء حال شروعه في القراءة لا بد أن يكون ملابسًا باسمه تعالى على وجه التبرك به أو مستعينًا بذاته تعالى، وفي كون قراءته معتدًا بها شرعًا وكل واحد منهما يحصل بأن يقال بالله الرحمن الرحيم فلم قيل بسم الله؟ فأجاب عن ذلك بأنّا لا نسلم أن كل واحد منهما يحصل بأن يقال بالله لأن كون الفعل مصدرًا باسم الله تعالى يقع على وجهين: أحدهما أن يذكر اسم خاص من أسمائه تعالى كلفظ الله مثلاً، وثانيهما أن يذكر لفظ يدل على اسمه كما في نظم البسملة فإن لفظ اسم مضافًا إلى الله تعالى ذكر لاسمه تعالى لا بخصوصه بل على وجه يتناول أي اسم كان فمن قال حال شروعه في القراءة: بسم الله أو بالله يصدق عليه أنه ملابسه بسم الله على وجه التبرك به، وكذا الاستعانة به تعالى إنما تكون بذكر اسمه تعالى إما بخصوصه أو على وجه الإطلاق والعموم لكن هذا الوجه في تحصيلهما أولى تعظيمًا وتبجيلاً لأن غاية ما يمكن للعبد من الملابسة باسمه تعالى أو من الاستعانة بذاته إنما تكون بذكر اسمه. **قوله:** (أو للفرق بين اليمين والتيمن) بأن قوله بالله اقرأ يحتمل أن يكون على قصد اليمين وعلى قصد التيمن بذكر الله تعالى، وإذا قال: باسم الله تعين كونه بقصد التيمن والتبرك لأن باء القسم إنما تدخل على اسم من أسماء الله تعالى أو على صفة من صفاته ولا تدخل على لفظ الاسم.

ولم تكتب الألف على ما هو وضع الخط لكثرة الاستعمال وطوّلت الباء عوضًا عنها. والله أصلُه إلٰهٌ فحُذفت الهمزة وعوض عنها الألفُ واللام،

قوله: (ولم تكتب الألف على ما هو وضع الخط) جواب عما يقال إن همزات الوصل حكمها في الابتداء الثبوت، وفي الأصل السقوط لفظًا لا كتابة كما في ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: ١] فلم لم يكتبوها في بسم الله؟ فأجاب عنه بتسليم أن ذلك هو الأصل لكن خولف هذا الأصل في بسم الله لكثرة استعماله تلفظًا وكتابة وكثرة الاستعمال تقتضي التخفيف من أي وجه كان مع أنها لم تترك بالكلية بل إنها لما حذفت بعد الباء طولوا هذا الباء ليدل طولها على الألف المحذوفة التي على صورتها الأصلية. وقيل: إنما طولوا الباء لأنهم ما أرادوا أن يستفتحوا كتاب الله تعالى إلا بحرف أعظم. وكان عمر بن عبد العزيز يقول لكتابه: طولوا الباء وأظهروا السين، أي فرقوا بين أسنانها والمعنى وأظهروا أسنان حرف السين ودوروا الميم تعظيمًا لكتاب الله تعالى بل محافظة على تفخيم الاسم نظرًا إلى جلالة ما أريد به من أسماء الله المعظمة بعظمة مسماها. **قوله: (والله أصله إلٰه)** هذه العبارة أحسن مما وقع في الكشاف وهو قوله: «والله أصله الإلٰه» لأنه يوهم أن الألف واللام معتبر في أصله وليس كذلك للوفاق على زيادتهما على أصله لقصد التعريف والإشارة إلى إلٰه بالتنكير. **قوله: (فحذفت الهمزة وعوض عنها الألف واللام)** أي حذفت على خلاف القياس لأن المحذوف قياسًا في حكم المثبت فلا يعوض عنه بشيء. واعلم أنه كما تحيرت الأوهام في ذات الله تعالى وصفاته كذلك تحيرت في اللفظ الدال عليه أنه هل هو اسم؟ أو صفة مشتق أو غير مشتق؟ علم أو غير علم؟ إلى غير ذلك. والمراد بكون لفظ الجلالة مشتقًا كونه مأخوذًا من أصل بنوع تصرف فيه لا المشتق الذي يذكر في مقابلة أسماء الأعلام وأسماء الأجناس، فإنه من قبيل الصفة كالضارب والمضروب وقد ذكر كونه اسمًا مشتقًا منها في مقابلة كونه صفة مشتقة. واعلم أيضًا أن الاسم المقابل للفعل والحرف ينقسم إلى اسم وصفة بأن يقال: الاسم إما أن يكون موضوعًا لذات معينة بلا اعتبار معنى من المعاني المتعلقة بها كالفرس والعلم أو يكون موضوعًا لها باعتبار معنى كذلك كالرجل الموضوع للإنسان مع معنى المذكورة وكالأحمر إذا جعل علمًا لشخص فيه حمرة وكأسماء الزمان والمكان والآلة والإمام والكتاب، وإما أن يكون موضوعًا لذات مبهمة مع معنى معين كالضارب والمضروب والحسن والأحسن والأحمر الغير الأعلام، ويقال للقسم الأول اسم وللثاني صفة، فإن الأمثلة المذكورة للقسم الأول موضوعة لذات اعتبر فيها نوع تعين بخلاف نحو الضارب والمضروب فإن الذات الملحوظة في مفهومه ليس فيها شائبة التعين بل هي معتبرة على وجه الإبهام

....

بناء على أن الغرض الأصلي فيه الدلالة على المعنى المتعلق بها، واعتبار الذات المبهمة إنما هو لضرورة أن المعنى لا يقوم بذاته بخلاف نحو الإمام فإن المقصود فيه الدلالة على الذات المتعينة بما تعلق بها من المعنى، والمراد بالذات ههنا ما هو المستقل بالمفهومية سواء كان قائمًا بنفسه كالفرس أو بغيره كالعلم، وبالمعنى ما لا يكون كذلك لاشتماله على نسبة ما، وبالذات المعينة ما اعتبر فيها تعين ما شخصيًا كان أو نوعيًا أو جنسيًا وبالمبهمة خلافها. والاسم جنس تحته أنواع ثلاثة: أسماء الأعلام وأسماء الأجناس والأسماء المشتقة لأنه إما أن يكون نفس تصور معناه مانعًا من الشركة أو لا يكون والأول هو العلم، والثاني إما أن يكون المفهوم منه نفس الماهية من حيث هي أو بشيء ما موصوفًا بالصفة الفلانية، والأول اسم الجنس والثاني الاسم المشتق ويقال له الصفة وهي ما دل على ذات مبهمة باعتبار بعض معانيه وأوصافه. وإذا تقرر هذا فاعلم أن المصنف تعرض ههنا لأقوال أربعة في لفظ الجلالة: الأول أنه اسم عربي مشتق صار علمًا بالغلبة إلخ للمعبود بحق لا يطلق على غيره وكذلك الإله قبل نقل حركة الهمزة إلى لام التعريف وحذفها ثم إسكان اللام المذكورة وإدغامها في اللام الثانية، فإنه أيضًا لا يطلق إلا على المعبود بحق بخلاف إله المجرد عن حرف التعريف فإنه يطلق على المعبود بحق وعلى غيره. قال تعالى: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَـٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَـٰنَ لَهُۥ بِهِۦ﴾ [المؤمنون: ١١٧] وقال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] والمصنف ذكر هذا القول بقوله: «والله أصله إله» إلى قوله: «وقيل علم لذاته المخصوصة» فإنه معطوف على قوله: «والله أصله إله» فكأنه قيل. وقيل لا أصل له ولا اشتقاق بل هو اسم موضوع ابتداء للدلالة على ذاته المخصوصة وهذا القول هو القول الثاني مما ذكره المصنف من الأقوال الأربعة. وقد ذهب إليه الخليل والزجاج واختاره الإمام ونسبه إلى سيبويه والأصوليين والفقهاء، وقدماء الفلاسفة أنكروا أن يكون لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم على أن المراد من وضع الاسم أن يشار بذكره إلى المسمى فلو كان الله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم أن يذكر عند أحد لتعريف ذلك المسمى له وانتقال ذهنه إليه وقد ثبت أن أحدًا من خلقه لا يعرف ذاته المخصوصة ألبتة فكيف يشار بذكر اسمه مع أنه من خلقه ليس معقولاً للبشر؟ وإذا لم يصح أن يشار إليه بذكر اسمه لم يبق في وضع الاسم لذاته المخصوصة فائدة، فهم ينكرون كون لفظ الجلالة علمًا موضوعًا لذاته المخصوصة ويقولون: إن جميع أسمائه تعالى

....

صفات مشتقة وهي ما يدل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين، ومن قال بكونه علمًا لذاته المخصوصة له أن يقول: لا يمتنع في قدرة الله تعالى أن يشرف بعض المقربين من عباده بأن يجعله عارفًا بذاته المخصوصة بحيث يمكنه أن يضع الاسم بإزائه على أن ما لا يكون معقولاً للبشر إنما هو كنه ذاته المخصوصة ووضع الاسم بإزائه وانتقال الذهن إليه لا يتوقف على تصوره بكنه ذاته وتمام حقيقته. والقول الثالث من الأقوال الأربعة التي ذكرها المصنف ما ذكره بقوله: «والأظهر أنه وصف في أصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيرها وصار كالعلم مثل الثريا والصعق أجرى مجراه في إجراء الأوصاف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشركة إليه» واختاره المصنف لظهور كونه وصفًا في الأصل وجاريًا مجرى العلم في عدم صحة إطلاقه على غيره تعالى واستدل على ما اختاره بوجوه ثلاثة: الأول أن ذاته تعالى من حيث هو ذاته أي من غير اعتبار أمر آخر سواء كان صفة حقيقية كالعلم والقدرة أو غير حقيقية كالمعبودية والرازقية ونحوهما من الأمور الإضافية غير معقول للبشر فلا يمكن أن يدل عليه بأن يوضع لفظ يدل عليه بخصوصه سواء كان الواضع هو الله تعالى أو البشر، أما الأول فلأن الحكمة في تخصيص اللفظ بإزاء المعنى يفهم ذلك المعنى لنا عند إطلاقه وذلك إنما يتصور في المعاني المعقولة للبشر، وأما الثاني فظاهر لأن وضعه بإزاء المعنى فرع تعقل ذلك المعنى ويرد عليه أن البشر يمكن له أن يضع اللفظ بإزاء ما لم يتعقله بكنهه فجاز له أن يتعقل ذاته المخصوصة بوجه ما فيضع لها اسمًا فقوله: «فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ» ممنوع على تقدير أن يكون الواضع هو البشر. والوجه الثاني من الوجوه الدالة على أن الجلالة وصف في الأصل وأنها لو لم تكن وصفًا في الأصل بل كان علمًا لذاته المخصوصة لما أفاد قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ [الأنعام: ٣] معنى صحيحًا عند حمله على ظاهره، فإن الظاهر أن يتعلق قوله: ﴿في السموات﴾ بلفظ الجلالة فلو لم يكن وصفًا في الأصل لما صح أن يتعلق به الظرف لعدم اشتماله على معنى الفعل حينئذ أصلاً أي لا في الأصل ولا في وقت الاستعمال فلا يفيد معنى صحيحًا على تقدير حمله على ظاهره. وإن أفاد ذلك على تقدير أن يحمل على خلاف ظاهره بأن يجعل قوله: ﴿في السموات﴾ متعلقًا بـ ﴿يعلم﴾ وتكون الجملة خبرًا ثانيًا أو يكون الخبر هو الجملة ويكون لفظ الجلالة بدلاً من المبتدأ وإما إذا كان وصفًا في الأصل وإن كان ذلك الأصل مهجورًا عند استعماله علمًا فحينئذ يصح أن يتعلق به الظرف باعتبار اشتماله

....

على معنى الفعل في الأصل، فيكون المعنى هو المستحق للعبادة فيهما كما ذهب إليه أكثر أهل التفسير. ولما توقف إفادة ظاهر الآية معنى صحيحًا على كون لفظ الجلالة وصفًا في الأصل كان القول بعدم كونه وصفًا في الأصل عدولاً عن الظاهر من غير ضرورة لاستلزامه صرف الآية عن ظاهرها بحملها على أحد الوجهين المذكورين سابقًا أو بجعل الظرف متعلقًا باسم الله باعتبار ملاحظة المعنى الوصفي الخارج عن مفهوم الاسم، كما في قول الشاعر:

أسـد عـلـيّ وفـي الـحـروب نـعـامـة

أي جرى عليّ وهو أيضًا خلاف الظاهر. والوجه الثالث من الوجوه الدالة على كونه وصفًا في الأصل إذ لا بد أن يكون مشتقًا من أحد الأصول المذكورة لتحقق معنى الاشتقاق منه لتحقق المشاركة بينه وبين الأصول المذكورة، ويرد عليه أن كونه مشتقًا لا يقتضي كونه وصفًا في الأصل وإنما يقتضيه أن لو وجب كون المشتق موضوعًا لذات مبهمة وليس كذلك فإن أسماء الزمان والمكان والآلة مشتقات وليست بصفات لدلالتها على ذوات معينة بنوع تعين. والقول الرابع من الأقوال الأربعة التي ذكرها المصنف في لفظ الجلالة أنه لفظ سرياني معرب وقد ذكره بقوله: «وقيل أصله لاها بالسريانية فعرب بحذف الألف الأخيرة وإدخال اللام» والحاصل أن الأمة اختلفوا في أن لفظ الجلالة هل هو سرياني أو عربي؟ ومن قال عربي اختلفوا في أنه علم قصدي لذاته المخصوصة غير متفرع على أصل وغير مشتق من مأخذ أو هو متفرع على أصل ومأخذ؟ ومن قال إنه متفرع على أصل اختلفوا في أنه هل هو وصف في الأصل أو موضوع لذات مبهمة باعتبار معنى معين؟ أو هو اسم موضوع لذات معينة كالإنسان والفرس والعلم والجهل ونحوها؟ ومن قال إنه اسم أوله الذي همزته منقلبة عن واو أصلية كان أصله ولاه كاءعا واءشاح أو لاه مصدره لاه يليه ليها ولاها إذا احتجب وارتفع فإن لاه له معنيان: أحدهما الاحتجاب كما في قول الشاعر:

لاهت فما عرفت يومًا بجارحة   يا ليتها خرجت حتى رأيناها

وثانيهما الارتفاع يقال لاه فلان أي ارتفع فقوله: «لأنه تعالى محجوب عن إدراك الأبصار» ناظر إلى المعنى الأول وقوله: «ومرتفع على كل شيء» ناظر إلى الثاني أي مستعل على كل شيء استعلاء معنويًا رتبيًا، وأيضًا هو مرتفع أي منزه عما لا يليق به من الأقوال والأفعال والصفات.

ولذلك قيل يا الله بالقطع. إلاّ أنه يختص بالمعبود بالحق والإلٰه في أصله لكل معبود ثمّ غَلِبَ على المعبود بحق. واشتقاقه مِن إلٰه آلهَةً وألوهة وأُلُوهيّةً بمعنى عبَد، ومنه تألَّهَ واستَألَه. وقيل من أَلِهَ إذا تحيّر لأنّ العقول تتحيّر في معرفته. أو من أَلِهْتُ إلى فلان أي سكنت إليه لأنّ القلوب تطمئنّ بذكره والأرواح تسكن إلى معرفته. أو من إلَهَ إذا فَزِعَ من أمر نَزَل عليه وآلَهه غيرُهُ أَجَارَهُ، إذ العائذ يفزع إليه وهو يُجِيره حقيقة أو بزعمِه. أو من إلَهِ الفَصيلُ إذا وَلِعَ بأمّه إذ العِباد يُولَعُونَ بالتضرّع إليه في الشدائد. أو من وَلِهَ إذا تحيّر وتَخَبَّطَ عقلُه وكان أصله وِلاَه فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها استثقال الضمة في وُجوهٍ، فقيل: إلٰهٌ كاعاءٍ وإشَاح. ويردّه الجمع على آلِهَةٍ دون أَوْلِهَةٍ. وقيل: أصله لاَهُ مصدر لاَهَ يُليه ليَهًا ولاَهًا إذا احتَجَب وارتَفع لأنه سبحانه وتعالى محجوب عن إدراك الأبصار ومرتفع عن كل شيء مما لا يليق به، ويشهد له قول الشاعر:

كحَلْقَةٍ من أبي رَبَاح يشهدها لاَهُهُ الكُبَارُ

وقيل: علم لَذاته المخصوصة لأنه يوصف ولا يوصف به، ولأنه لا بدّ له من اسم تُجرَي عليه صفاتُه ولا يصلح له ممّا يُطلق عليه سواه. ولأنه لو كان وصفًا لم يكن قولُ لا إلٰه إلا الله توحيدًا مثلَ لا إلٰه إلا الرحمنُ، فإنّه لا يمنع الشركة والأظهر أنه وصف في أصله لكنه لما غلّب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار له كالعلمَ، مثلَ الثريّا

قوله: **(ويشهد له)** أي لكون أصله لاها قول الشاعر:

(كحلقة من أبي رَبَاح يشهدها لاَهُهُ الكُبَار)

الحلقة قوم يتحلقون لأمر، وأبو رباح بفتح الراء والباء الموحدة اسم رجل، والكبار بضم الكاف وتخفيف الباء مبالغة الكبير، أي كجماعة جلسوا حول أبي رباح يشهدها أي يحضر تلك الجماعة لاهه الكبار أي إلٰه أبي رباح وهو ضمه الذي اتخذه إلٰهًا. فمن قال إن أصله إلٰه تفرقوا خمس فرق: الفرقة الأولى من ذهب إلى أنه مشتق من إلٰه بفتح اللام إلاهة بكسر الهمزة مثل عبد عبادة وزنًا ومعنى، والفرقة الثانية من ذهب إلى أنه مشتق من إلٰه بكسر اللام إذا تحير فيكون الإلٰه بمعنى التحير فيه أي الذي تحيرت العقول في معرفته، والثالثة من ذهب إلى أنه مشتق ألهت إلى فلان بمعنى سكنت إليه في الأساس يقال: سكنت إلى فلان أي استأنست به واستقررت عنده ولا تستقر القلوب ذاهبة في سلسلة العلل إلا بذكره والوصول إليه فالإلٰه حينئذ بمعنى المسكون إليه، والرابعة من ذهب إلى أنه مشتق منه لأن العائذ يفزع إليه حقيقة إن كان إلٰهًا بالحق أو بزعم العائذ إن كان باطلاً فيكون الإلٰه بمعنى

....

المأمن والملجأ، والخامسة من ذهب إلى أنه مشتق من أله إذا ولع أي اشتاق وحرص يقال أله الفصيل إذا ولع بأمه أي التجأ إليها بالحرص والشوق ويقال له تعالى أله الخلق إذ الخلق يولعون بالتضرع إليه في الشدائد. فجملة من قال إنه اسم عربي مشتق سبع فرق منها ما ذكر، والفرقة السادسة من ذهب إلى أنه مشتق من وله إذا تحير ويقال إن أصله ولاه فقلبت الواو همزة واستثقال الكسرة عليها كاستثقال الضمة في وجوه وقلب الواو همزة بأن يقال أجوه فقيل في ولاه إلٰه كما قيل في وعاء ووشاح أعا وأشاح، ورد هذا الوجه بجمعه على آلهة ولو كان أصله ولاها لكان ينبغي أن يجمع على أولهة لأن جمع التكسير كالتصغير يرد الحروف المنقلبة إلى أصلها. **قوله:** (أو مَن وَلِهَ إذا تحير) بعد ذكر قوله: «وقيل من أله إذا تحير» صريح في أن أله بمعنى تحير لغة مستقلة وأن همزته أصلية وليست منقلبة من الواو وأن وله لغة أخرى وأنهما مترادفان على معنى التحير ولم يذكر وجه اشتقاقه من وله اكتفاء بما سبق من قوله لأن العقول تتحير في معرفته» وصريح بأن أصله ولاه لأن المشهور أن مصدر وله ولهان ولم يشتهر ولاه مصدرًا له. ومن قال: إن همزة إلٰه أصلية استدل عليه بثبوت الهمزة وتصاريف الكلمة حيث قال أله وتأله واستأله بمعنى عبد وتعبد واستعبد فإن الهمزة ثابتة فيها وفيما يتصرف منها فعلم منها أنها أصلية، فإن الحرف الأصلي يثبت في تصاريف الكلمة واستدل على أن كون أصل لفظة الجلالة على صيغة إلٰه باستعماله في معنى الجلالة كما في قوله:

معاذ إلٰه أن تكون كظبية ... ولا دمية ولا عقيلة ربرب

قوله: «معاذ» مصدر مؤكد لفعله المقدر يدل على المبالغة في الاعتصام بالله أي أعوذ بالله عوذًا، والدمية بضم الدال الصنم والصورة المنقوشة، وفي الصحاح: هي الصورة من العاج ونحوه، وعقيلة كل شيء أكرمه ومختاره، والربرب القطيع من بقر الوحش استعاذ بالله من تشبيه الحبيبة بشيء منها وإن وقع ذلك في كلام الشعراء، ولما فيها من معنى النفي أتى بلا المؤكدة للنفي كما في قوله:

أبى الله أن أسمو بأم ولا أب

أي أن أستعلي وأتعظم بواسطة أبي أو أمي وإنما أستعلي بما فضلني به من الفضائل النفسانية والكمالات الوهبية. **قوله:** (ولذلك قيل يا الله بالقطع) أي ولكون الألف واللام عوضًا عن حرف أصلي، وكون الألف جزءًا من العوض كانت بمنزلة الحرف الأصلي فقطعت لذلك. وهذا الدليل يقتضي أن تكون همزة الجلالة همزة قطع مطلقًا أي حالتي النداء

....

وغيرها وأن لا تسقط في الدرج أصلاً مع أنها تسقط في الدرج في غير النداء. نقل عن الخليل أنه قال: أصل هذه الهمزة القطع لأنه إنما جيء بها لأجل التعويض لا للتعريف إلا أنها أسقطت في الدرج في غير النداء طلبًا للخفة لكثرة استعمال اللفظ الشريف، ولم تسقط حالة النداء لأن إسقاطها فيها يوهم كونها أداة التعريف وأن إثباتها فيها يستلزم اجتماع أداتي تعريف فأثبتت حالة النداء رعاية لما هو الأصل فيها وهو كونها للقطع مع أن إسقاطها فيها طلبًا للخفة يوهم خلاف الواقع وهو كونها أداة التعريف.

قوله: (إلا أنه يختص بالمعبود بالحق) استدراك بمعنى لكنه وضمير أنه للفظ الجلالة المذكور سابقًا. ووجه الاستدراك أنه لما ذكر أن أصل لفظ الجلالة إلـٰه وهو اسم جنس يطلق على كل معبود حقًا كان أو باطلاً كما في قوله تعالى: ﴿وَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ ٱلَّذِي ظَلۡتَ عَلَيۡهِ عَاكِفٗا﴾ [طه: ٩٧] وقوله: ﴿أَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الفرقان: ٤٣] نشأ من ذلك توهم أن لفظ الجلالة أيضًا اسم جنس يصح إطلاقه على غير المعبود بالحق فاحتيج إلى رفع هذا الوهم فرفعه بقوله: «إلا أنه يختص بالمعبود» يعني أن الإلـٰه المحلى باللام قبل أن يغلب استعماله في فرد معين من أفراد جنس إلـٰه يطلق على كل معبود سواء كان معبودًا بالحق أولاً لأنه ليس علمًا قصديًا موضوعًا لذاته المخصوصة ابتداء بل هو علم اتفاقي عرضت له العلمية بأن كثر استعماله حال كونه محلى بلام العهد في فرد معين من أفراد جنسه بكون ذلك الفرد معهودًا للمخاطب بسبب شهرة ذلك الفرد المعهود من بين أفراد جنسه بكونه فردًا لذلك الجنس، وإن إلاهًا المنكر اسم جنس يقع على كل معبود فإذا كان فرد من أفراده أي فرد كان معهودًا للمخاطب وأشرت إليه بلفظ الإلـٰه المحلى بلام العهد صحت الإشارة إليه وإن لم يكن معبودًا بالحق، وإذا كان ذلك الفرد المعهود معبودًا بالحق وكثر استعمال لفظ الإلـٰه المحلى بلام العهد فيه لكونه أشهر أفراد ذلك الجنس بكونه فردًا له بحيث صار ما عدا ذلك الفرد كأنه ليس فردًا يصير لفظ الإلـٰه علمًا له بغلبته عليه وإن كان في أصله أي مع قطع النظر عن غلبته عليه يصح إطلاقه على كل فرد من أفراد المعبود، فإن قلت: لا شك أن المعبود بكونه موضوعًا لذات مبهمة باعتبار بعض معانيه وأوصافه من غير ملاحظة ذلك الشيء المبهم بخصوصية ما ليس باسم مقابل للصفة بل هو من قبيل الصفة ومعناه شيء ما تعلق به العبادة وصار معبودًا، وقوله: «والإلـٰه في أصله لكل معبود» يدل على أنه بمعنى المعبود فيلزم أن يكون صفة كالمعبود وهو في هذا الموضع بصدد بيان أنه اسم مشتق لا صفة فما وجه كلامه؟ قلنا: ليس المراد بقوله: «والإلـٰه في أصله لكل معبود» أنه بمعنى المعبود أو مرادف له حتى يكون صفة كالمعبود بل المراد أنه اسم يقع على ذوات المعبود مطلقًا ثم غلب على

....

المعبود بحق، وهذا القدر لا يقتضي الوصفية فإن الاسم المقابل للفعل والحرف إنما يسمى باسم الصفة إذا كان موضوعًا للشيء باعتبار بعض المعاني المتعلقة به من غير ملاحظة ذلك الشيء المبهم بنوع تعين وخصوصية ما من كونه إنسانًا أو فرسًا علمًا وجهلاً ونحوها، فيجب أن لا يلاحظ إلا بالوجه الأعم الذي ليس فوقه عام كالشيء ولا يكون ملاحظة الذات بهذا الوجه العام ونهاية الإبهام إلا لضرورة أن المعنى لا يقوم إلا بالذات ولذلك فسروا الصفة بما يدل على ذات ومعنى معينين، والمعنى هو المقصود أو على ذات مبهمة ومعنى معين وأرادوا بالذات ما هو المستقل بالمفهومية سواء كان قائمًا بنفسه كالإنسان والفرس أو بغيره كالعلم والجهل، وبالمعنى ما لا يكون كذلك لاشتماله على نسبة ما وبالذات المعينة ما اعتبر فيها تعين ما شخصيًا كان أو نوعيًا أو جنسيًا، وبالمبهمة خلافها. والاسم بالمعنى الأول أعم ما يقال له اسم بالمعنى المقابل للصفة إذا كان موضوعًا لذات معينة من غير ملاحظة ما فيه من المعاني كرجل أو فرس أو علم أو جهل أو مع ملاحظة بعض الأوصاف والمعاني إلا أن تلك المعاني ليست مقصودة بإطلاق اللفظ بل المقصود هو الذات، ويستدل على أن المقصود هو المعنى أو الذات بأن ما قصد به المعنى لا يوصف به وما قصد به الذات بالعكس. فهذا هو المعيار في التفرقة بين الاسم والصفة ولا خفاء في أن الإلٰه من قبيل الثاني فإنه يوصف فيقال إلٰه واحد ولا يوصف به فلا يقال شيء إلٰه فيكون اسمًا لا صفة. **قوله**: (ثم غلب على المعبود بالحق) أي ثم غلب الإلٰه المعرف باللام على ذات الواجب وجوده فصار علمًا له بالغلبة ينصرف إليه اللفظ عند إطلاقه كسائر الأعلام الغالبة. ثم أريد تأكيد اختصاص لفظ الإلٰه به تعالى بتغييره فحذفت الهمزة منه ثم أدغم لام التعريف في لام الأصل فصار لفظ الله آكد اختصاصًا بالمعبود بحق بسبب حذف الهمزة والإدغام، فالإلٰه قبل حذف الهمزة وبعده علم للذات المقدس لكنه قبل الحذف أطلق على غيره تعالى إطلاق النجم على غير الثريا وبعده لم يطلق على غيره أصلاً فإن الأعلام الغالبة تخالف الأعلام القصدية من حيث إن علمية الأعلام الغالبة اتفاقية لم يكن اختصاصها بأشهر أفراد الجنس إلا لكثرة استعمالها فيه، وذلك لا ينافي جواز إطلاقها على غيره بخلاف الأعلام القصدية فإنها بسبب كونها موضوعة ابتداء لفرد معين من أفراد الجنس لا يجوز إطلاقها على غيره. **قوله**: (ولأنه لا بد له من اسم يجري عليه صفاته) فإن قانون الوضع اللغوي واستعمالات العرب يقتضيان أن يسمى كل شيء من الأشياء المعتبرة باسم موضوع لذاته المخصوصة وأن يجري عليه ما فيه من المعاني والأوصاف القائمة به وإن لم يجب ذلك عقلاً لجواز أن يتصور الشيء بوجه ما من غير أن

....

يتصور ذاته المخصوصة، وتوضع ألفاظ دالة على ما فيه من المعاني من غير أن يوضع ما يدل على ذاته المخصوصة.

قوله: (**ولا يصلح له**) أي لا يصلح لأن يكون اسمًا لذاته المخصوصة من بين أسمائه تعالى سوى لفظ الجلالة لعدم ظهور معنى الوصفية فيه بخلاف سائر أسمائه الحسنى فإنها صفات مشتقة بلا خفاء. **قوله:** (**ولأنه لو كان وصفًا لم يكن قول لا إلـٰه إلا الله توحيدًا**) وذلك لأنه لو كان وصفًا لكان كليًا لأن مفهوم الصفة شيء ما حصل له المشتق منه وهذا مفهوم كلي غير مانع من وقوع الشركة فيه. ولا يخفى أن إثبات ما يصح اشتراكه بين كثيرين لا يستلزم التوحيد وعدم كونه توحيدًا باطل لإجماع العقلاء على أنه توحيد إلا أن هذا الدليل إنما يدل على عدم كونه وصفًا بناء على كونه مستلزمًا للمحال وعدم كونه وصفًا لا يستلزم كونه علمًا لذاته المخصوصة لجواز كونه اسم جنس فلا يثبت به المدعي، فالظاهر أن يقال ولأنه لو لم يكن علمًا سواء كان صفة أو اسم جنس لم يكن قول لا إلـٰه إلا الله توحيدًا فإن الدليل حينئذ يثبت علميته بناء على كون عدمها مستلزمًا للمحال. **قوله:** (**والأظهر أنه وصف في أصله**) اختار المصنف هذا المذهب بشهادة قوله: «والأظهر» واستدل عليه بما سيأتي من قوله: «لأن ذاته تعالى من حيث هو ذاته غير معقول للبشر» فيمتنع أن يوضع لفظ يدل عليه بخصوصه سواء كان الواضع هو الله تعالى أو البشر، أما الأول فلأن الحكمة في تخصيص اللفظ بإزاء المعنى تفهيم ذلك المعنى لنا عند إطلاقه وذلك إنما يتصور في المعاني المعقولة للبشر، وأما الثاني فظاهر لأن البشر إنما يضع اللفظ بإزاء ما تعقله من المعنى إلا أن إثبات كونه وصفًا في الأصل لما توقف على دفع الدلالة التي أوردها، لإثبات كونه علمًا لذاته المخصوصة دفعها أولاً فقال: «لكنه لما غلب عليه» إلخ يعني أن إجراء الأوصاف عليه لا يتوقف على أن تضع بإزاء ذاته المخصوصة علمًا قصديًا بل يصح ذلك بأن يكون ما هو بمنزلة العلم القصدي في إفادة التعيين كالثريا والصعق فإنهما وصفان في الأصل إلا أن الأول صار علمًا للكواكب المجتمعة المسماة ببنات نعش الصغرى، والثاني صار علمًا لخويلد بن نفيل بن عمرو بن كلاب بالغلبة بحيث صار كالعلم القصدي في إفادة التعيين وعدم استعمالهما في غير ما غلبا عليه. روي أن خويلدًا كان يطعم الناس بتهامة فهبت ذات يوم ريح شديدة فسفت التراب في جفانه فشتمها فرمي بصاعقة فقتلته فسمي صعقًا. أما أنهما وصفان في الأصل فكان الثريا تصغير ثروى تأنيث ثروان صفة مشبهة من القراء وهو كثرة المال أو من الثروة وهي كثرة العدد، وفي الصحاح: الثراء كثرة المال ومال ثري على فعيل أي كثير ومنه رجل ثروان وامرأة ثروى وتصغيرها ثريا والثروة كثرة العدد، يقال: إنه لذو

....

ثروة وذو ثراء يراد به أنه لذو عدد وكثرة مال والصعق صفة مشبهة لمن أصابته الصاعقة وهي نار تسقط من السماء في رعد شديد إلا أن لفظ الجلالة وبين لفظ الصعق فرقًا من حيث إن الغلبة في لفظ الجلالة تقديرية وكذا في لفظ الثريا بخلاف لفظ الصعف فإن الغلبة فيه تحقيقية وذلك لأن الغلبة التحقيقية عبارة عن أن يستعمل اللفظ أولاً في معنى ثم يغلب على آخر كالصعق، والتقديرية عبارة عن أن لا يستعمل من ابتداء وضعه في غير ذلك المعنى لكن يكون مقتضى القياس أن يستعمل في غيره، ولفظ الجلالة والثريا من هذا القبيل إذ لم يستعملا من ابتداء وضعهما في غير المعبود بالحق والكوكب المخصوص أصلاً لكن مقتضى القياس أن يستعملا في غير ذلك أيضًا مما وجد فيه المعنى الوضعي الذي هو مدلولهما الأصلي. والدبران والعيوق من هذا القبيل فإن الدبران فعلان بمعنى الفاعل من الدبور وهم يقولون: إن الكوكب المسمى به بدبر الثريا خاطبًا لها والعيوق فيعول بمعنى الفاعل من العوق وهو المنع سمي بذلك لأن من تخيلاتهم أن الدبران خطب الثريا وساق إليها كواكب صغارًا معه والعيوق بينهما يعوقها عنه، والقياس يقتضي أن يطلق كل واحد من الدبران والعيوق على كل ما فيه معنى الدبور والعوق لأن العلم الغالب ما كان في الأصل موضوعًا لمعنى جنسي كلي ثم صار علمًا لفرد من أفراد ذلك الجنس بغلبته عليه، وقياس الجنس أن يطلق على كل واحد من أفراده لكن لم يرد إطلاق شيء من لفظي الدبران والعيوق على غير الكوكبين المخصوصين. والعيوق نجم أحمر مضيء على طرف المجرة الأيمن يتلو الثريا لا تتقدمه وأصله عيووق على فيعول، والدبران خمسة كواكب من الثور يقال إنه سنامه وهو من منازل القمر. لقد وقع العدول عن بيان مراد المصنف بقوله: «لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره» إلى آخره بسبب تطويل الكلام في مبادىء المقصود فلنرجع إلى بيان المراد وهو دفع الوجوه المذكورة في إثبات كونه علمًا لذاته المخصوصة الوجه الأول أن لفظ الجلالة لو كان صفة لجاز أن يوصف به والحال أنه يمتنع أن يوصف به فثبت به أنه علم فدفعه المصنف بأنه لما غلب على المعبود بالحق وصار كالعلم القصدي أجري مجراه في امتناع أن يوصف به، والوجه الثاني أن لفظ الجلالة لو كان صفة لما بقي لذات الواجب اسم يجري عليه صفاته لأن ما عداه مما يطلق عليه لا يصلح أن يكون اسمًا له فدفعه بأن إجراء الأوصاف عليه تعالى لا يتوقف على أن يكون له علم قصدي بل يصح ذلك بأن يكون له ما يجري مجرى العلم القصدي مما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره بعد الغلبة فإنه يكفي في إجراء صفاته تعالى عليه، والوجه الثالث أنه لو كان صفة لكان مفهومه كليًا مشتركًا بين كثيرين فلا يكون قولنا لا إلـٰه إلا الله توحيدًا للمعبود بالحق لأن إثبات ما يصح اشتراكه لا

والصَّعِق، أُجري مجراه في إجراء الأوصاف عليه وامتناعِ الوصف به وعدمِ تطرّق احتمال الشركة إليه، لأن ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي أو غيرهِ غيرُ معقولٍ للبشر فلا يمكن أن يُدل عليه بلفظٍ، ولأنه لو دَلّ على مجرد ذاته المخصوص لَمَا أفاد ظاهرُ قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [الأنعام: ٣] معنى صحيحًا. ولأن معنى الاشتقاق وهو كون أحد اللفظين مشاركًا للآخر في المعنى والتركيب وهو حاصل بينه وبين الأصول المذكورة. وقيل: أصله لاَهَا بالسُّريانيّة فعُرِّبَ بحذف الألف الأخيرة وإدخالِ اللام عليه وتفخيم لامِه إذا انفتح ما قبله، أو انضمّ سُنّةٌ. وقيل: مطلقًا. وحذف ألفه لَحنٌ

يكون توحيدًا فدفعه بأن إفادة القول المذكور التوحيد لا يتوقف على كون لفظ الجلالة علمًا قصديًا لذاته المخصوصة بل يكفي في إفادته التوحيد أن لا يتطرق احتمال الشركة سواء كان علمًا قصديًا لذاته المخصوصة أو من الأعلام الغالبة المختصة بها. ثم شرع في تقرير أدلة المذهب المختار عنده فقال: «لأن ذاته تعالى من حيث هو ذاته» إلخ واعترض على ما اختاره من المذهب بأنه إذا كان في الأصل وصفًا ثم عرض له معنى الاسمية بالغلبة لم يكن الله تعالى في أصل الوضع بل إلى عروض الغلبة اسم يجري عليه صفاته وهو ظاهر لزومًا وفسادًا، وأجيب عنه بأنه إنما نشأ من عدم التفرقة بين الغلبة التحقيقية والتقديرية ومن الغفلة عن إغناء التقديرية عن الوضع. وأورد على المصنف في تقرير ما اختاره من المذهب بأن يقال إن الغلبة في الصفة لا توجب العلمية كما قال في الكشاف: إن الرحمن من الصفات الغالبة فكيف قال المصنف إنه صار علمًا بالغلبة وهو مزيد عليه لأنه لم يقل كذلك بل قال إنه صار كالعلم فلذلك أجري مجراه.

قوله: (وتفخيم لامه إذا انفتح ما قبله) نحو إن الله أو إن ضم نحو: يضرب الله سنة أي طريقة مسلوكة متواترة من علماء القراءة وأما إذا انكسر ما قبله كما في ﴿بسم الله﴾ و ﴿الحمد لله﴾ فإن أكثر القراء على ترقيق لام الجلالة حينئذ لأن الانتقال من الكسرة إلى اللام المفخمة ثقيل لأن الكسرة تقتضي التسفل واللام المفخمة تقتضي الاستعلاء، ولا يخفى أن الانتقال من السفل إلى العلو ثقيل. وإنما استحسنوا التفخيم في الموضعين فرقًا بين لفظة الله ولفظة اللام في الذكر ولأن التفخيم مشعر بالتعظيم المناسب لاسم الله فإنه يستحق أن يبالغ في تعظيمه ففخم لامه إن لم يمنع منه مانع، والتفخيم يقال بالاشتراك على ضد الترقيق وهو التغليظ وعلى ضد الإمالة والمراد به ههنا المعنى الأول. **قوله: (وقيل مطلقًا)** يعني قيل إن تفخيم لامه سنة سواء كان ما قبله مفتوحًا أو مضمومًا أو مكسورًا فيفخم في نحو الله أيضًا. **قوله: (وحذف ألفه لحن)** أي خطأ لأن الألف التي وقعت قبل الهاء في لفظه من أجزاء لفظ الجلالة وهو من أجزاء البسملة التي هي جزء من الفاتحة عند الإمام الشافعي،

تفسَدُ به الصلاة ولا ينعقد به صريحُ اليَمين. وقد جاء لضرورة الشعر:

أَلاَ لاَ بَارَكَ الله فـي سُـهَـيـل إذا مـا الله بَـارَكَ فـي الـرِّجـال

والرحمن الرحيم اسمان بنيا للمبالغة من رحم كالغضبان من غَضِبَ، والعليم من علِم، والرحمة في اللغة رقة القلب وانعِطافٌ يقتضي التفضّلَ والإحسانَ، ومنه الرَّحِمُ

ومن المعلوم أن لكل ينتفي بانتفاء جزئه أي جزء كان فمن حذف الألف الواقعة قبل هاء لفظ الجلالة في بسملة الفاتحة تفسد صلاته لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا صلاة إلا بالفاتحة». فقراءتها في الصلاة فرض عند الإمام الشافعي فإنه ذهب إلى أن من ترك حرفًا واحدًا من الفاتحة وهو يحسنها لم تصح صلاته، وأيضًا من حذف الألف في اليمين بالله وقال عند الحلف: بله لا تنعقد يمينه إلا أن يتقي به اليمين. واليمين الصريح ما ينعقد يمينًا وإن لم ينو ذلك لأن كونه يمينًا صريحًا موقوف على وجود لفظ الجلالة مصدرًا بباء القسم ولم يوجد ذلك بحذف ألفه لأن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل بل هو عين انتفاء الكل. وإنما قال: «صريح اليمين» لأنه ينعقد به اليمين إن نوى به الحلف ظهر أنه من تلفظ بلفظ الجلالة بلا ألف لحن في تلفظه، والاستشهاد على حذف ألف الجلالة بالبيت المذكور إنما هو باللفظ الأول من لفظي الجلالة فيه. ومعنى البيت الدعاء على رجل يسمى بسهيل بعدم البركة فيه وهي النماء والزيادة. **قوله:** (والرحمن الرحيم اسمان بنيا للمبالغة) أراد بالاسم ههنا ما يقابل الفعل والحرف فلا ينافي وصفيتهما فإنهما صفتان مشبهتان مبنيتان من رحم، فإن قلت: الصفة المشبهة لا تبنى إلا من فعل لازم فكيف اشتقاقهما من رحم وهو متعد؟ أجيب عنه بأن الفعل المتعدي قد يجعل لازمًا بمنزلة الفعل الغريزي فينقل إلى فعل بضم العين ثم تشتق منه الصفة المشبهة. ذكره السكاكي في تصريف المفتاح، وذكره صاحب الكشاف في الفائق في فقير ورفيع ألا يرى أن رفيع الدرجات معناه رفيه درجاته لا رافع للدرجات، وكذا الرب والملك فإنهما صفتان مشبهتان بناء على تنزيل فعلهما منزلة اللازم بنقله إلى فعل. والرحيم إن جعل صيغة مبالغة كما نص عليه سيبويه في قولهم: هو رحيم فلانًا فلا إشكال فيه، وإن جعل صفة مشبهة كالرحمن فالوجه ما ذكر. **قوله:** (والرحمة في اللغة رقة القلب وانعطاف يقتضي التفضل والإحسان) الانعطاف الميل. والمراد ههنا الميل النفساني وهو الشفقة والرقة التي هي من الكيفيات الانفعالية التابعة للمزاج الجسماني والله تعالى منزه عن ذلك لكونه مقتضيًا للإمكان فينبغي أن لا يصح توصيفه تعالى بالرحمن الرحيم والرؤوف والعطوف والغضب ونحوها مما يقتضي مبدؤها أن يكون المتصف به منفعلاً انفعالاً نفسانيًا ومتكيفًا بالكيفيات النفسانية المستحيلة في حقه تعالى إلا أنه تعالى يوصف بذلك باعتبار غايات مأخذها، فإن أسماء الله تعالى إنما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي أفعال وآثار يصح صدورها

لانعطافها على ما فيها. وأسماء الله تعالى إنما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي أفعالٌ دون المبادِي التي تكون انفعالات. والرحمن أبلغ من الرحيم لأن زيادة البناء تدل على زيادة

عنه تعالى فيراد بالرحمن الرحيم المحسن المتفضل بالإرادة والاختيار قضاء لحاجة المحتاجين عناية بهم لا باعتبار مبادىء تلك الأفعال التي هي انفعالات نفسانية لا يمكن اتصافه تعالى بها. ولفظ المبادىء والغايات إشارة إلى أن محصول الجواب أن إطلاق مثل هذه الأسماء عليه تعالى مجاز مرسل من قبيل إطلاق اسم السبب على المسبب فإن تلك الكيفيات الانفعالية أسباب ومبادٍ لتلك الأفعال التي هي غايات لها كالرحمة والرقة اللتين هما من أسباب الإحسان والتفضل.

قوله: (**والرحمن أبلغ من الرحيم**) لما بيّن أنهما اسمان بنيا للمبالغة بيّن أن الرحمن أبلغهما. نقل عن الزجاج أنه قال: الرحمن اسم الله تعالى خاصة فلا يقال لغيره رحمن ومعناه المبالغ في الرحمة، وفعلان من بناء المبالغة تقول لشديد الامتلاء ملآن ولشديد الشبع شبعان، والرحيم اسم فاعل من رحم يقال رحم فهو رحيم وهو أيضًا للمبالغة إلا أن الرحمن أبلغ منه وأما اشتراكهما في أصل المبالغة كلا فلما نقل عن الزمخشري أنه قال: كل ما هو معدول عن أصل فهو أبلغ من أصله. فعلى هذا يكون رحيم ورحوم ورحمن للمبالغة لكون كل واحد معدولاً عن راحم، وأما كون رحمن أبلغ منه فقد استدل عليه بما اشتهر من أن زيادة البناء تكون لزيادة المعنى كما في قطع وقطّع، فإن التشديد في الثاني للتكثير وهذه القاعدة نقضت بالصفة المشبهة التي قلت حروفها عن حروف اسم الفاعل نحو حذر وحاذر فإن الأول لدلالته على الدوام والثبوت أزيد معنى من الثاني مع أن الثاني أزيد حروفًا بالنسبة إلى الأول. وأجيب عنه بأن ذلك أي كون الزيادة في البناء لزيادة المعنى مشروط بعد كون البنائين مشتقين من أصل واحد باتحادهما في النوع كصد وصديان وغرث وغرثان وفرح وفرحان، فإن الكل من نوع واحد لأنها صفة مشبهة فلا يرد النقض بنحو وحذر وحاذر لأنهما وإن كانا مشتقين من أصل واحد إلا أنهما نوعان، فإن حاذر اسم فاعل وحذر صفة مشبهة والغرث الجوع يقال: غرث يغرث من باب علم فهو غرثان، والصدى العطش يقال: صدى يصدي من باب علم أيضًا فهو صديان وصد، وقد يجاب بأن القاعدة أكثرية لا كلية. ثم إنه لما ذكر أن الرحمن أبلغ من الرحيم لما اشتهر من أن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى بيّن وجه زيادة المعنى في رحمن فقال: «وذلك» أي زيادة المعنى في رحمن إنما تؤخذ تارة باعتبار الكمية وأخرى باعتبار الكيفية كما ذكر في المطلع من أن الرحمن الذي كثرت آثار رحمته والرحيم الذي قويت آثار رحمته، ففي الدنيا يصل رزقه إلى كل مؤمن وكافر وحيوان ونبات وفي الآخرة لا يصل إلا إلى المؤمن من غير أن الواصل في الدنيا مع

المعنى، كما في قَطع وقَطَّع وكُبَارٍ وكُبَّار، وذلك إنما تؤخذ تارة باعتبار الكميّة وأخرى باعتبار الكيفيّة. فعلى الأول قيل: يا رحمن الدنيا لأنه يعم المؤمن والكافر، ورحيم الآخرة لأنه يخصّ المؤمن. وعلى الثاني قيل: يا رحمنَ الدنيا والآخرة ورحيمَ الدنيا لأن النعم الأخرويّة كلها جُسَامٌ، وأمّا النِّعَمُ الدنيوية فجليلةٌ وحقيرةٌ. وإنما قُدِّم والقياس يقتضي

كونه كثير الكمية نظرًا إلى كثرة متعلقة فهو قليل الكيفية لقلة الدنيا وسرعة انصرامها وكثرة شوائبها، والواصل في الآخرة مع كونه قليل الكمية باعتبار قلة من يصل إليه وهم الذين ماتوا على الإسلام فهو كثير الكيفية لكونه مستلزمًا للملك المؤبد والنعيم المخلد. فإن نظر إلى أن زيادة المعنى في رحمن باعتبار الكمية يقال: يا رحمن الدنيا أي يا من كثرت آثار رحمته في الدنيا من حيث إنها تصل إلى كل مخلوق، ويقال: يا رحيم الآخرة لأن كمية آثار رحمته في الآخر ليس مثل كميتها في الدنيا لأنها تختص بالمؤمن في الآخرة، وإن نظر إلى زيادة المعنى في رحمن باعتبار الكيفية يقال: يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا أي يا من قويت وجلت آثار رحمته في الدارين ولا يقال: يا رحمن الدنيا بل يقال: يا رحيم الدنيا لأن النعم الدنيوية منها جليلة وحقيرة. **قوله**: (وإنما قدم) جواب عما يقال: لما كان الرحمن أبلغ من الرحيم كان ينبغي أن يقدم الرحيم لتظهر فائدة ذكر الرحمن بعده لأنه لما كان أبلغ من الرحيم كان مشتملاً على معنى الرحيم مع زيادة فيفيد ذكره بعد ذكر الرحيم، وأما إذا قدم الأبلغ فلا يكون لذكر الأدنى بعده فائدة. فأوجه تقديم الأبلغ ههنا؟ وأجاب عنه بأربعة أوجه: تقرير الوجه الأول أن أبلغيه الرحمن باعتبار الكمية ودلالته على كثرة آثار رحمته فتكون الرحمة المدلول عليها بلفظ الرحمن هي الرحمة الدنيوية وهي متقدمة في الوجود على الرحمة الأخروية فناسب أن يقدم اللفظ الدال عليها في الذكر أيضًا، وتقرير الوجه الثاني أن الرحمن من حيث إنه لا يوصف به غيره تعالى صار كالعلم المختص بذاته تعالى فناسب أن يقارن ذكره ذكر لفظ الجلالة الذي هو علم بخلاف الرحيم فإنه يوصف به غيره تعالى، وإنما قلنا إن الرحمن لا يوصف به غيره تعالى لأن معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها وكونه منعمًا حقيقيًا إشارة إلى أن اتصافه تعالى بهذه الصفة اتصاف حقيقي بحيث لا يشوبه شائبة تجوز وتوسط غير وكونه بالغًا في الرحمة غايتها إشارة إلى أنه إنما ينعم على عباده بمجرد الرحمة والعناية للمحتاج بقضاء حاجته وأنه لا يستعيض أي لا يطلب عوضًا بوجه ما من المنعم عليه بمقابلة لطفه وإنعامه، فإن الباء في قوله: «بلطفه» وإنعامه للمقابلة وذلك العوض إما جلب نفع أو دفع ضر وأشار إلى الأول بقوله: «يريد به جزيل ثواب» من الحق تعالى في العقبى: «أو جميل ثناء» من الخلق في الدنيا. وأشار إلى الثاني بقوله: «أو يزيح» أي يزيل «ربقة الخسة» أي عارها والاستنكاف عنها فإن من يمسك ماله عن فقير يستحقه يعد خسيسًا

الترقِّيَ من الأدنى إلى الأعلى لتقدّم رحمة الدنيا، ولأنه صار كالعَلَم من حيث إنه لا يوصَف به غيرُه، لأنّ معناه المُنْعِمُ الحقيقيُّ البالغ في الرحمة غايَتها وذلك لا يصدق على غيره لأنَ مَن عداه هو مستفيض بلطفه. وإنعامه يريد به جزيلَ ثواب أو جميلَ ثناء أو يزيحُ رقة الجنسيةِ أو حُبّ المال عن القلب. ثم إنه كالواسطة في ذلك لأن ذاتَ النعم ووجودَها والقدرةَ على إيصالها والداعِيَّةَ الباعثة عليه، والتمكنَ من الانتفاع بها والقوى التي بها يحصل الانتفاع إلى غير ذلك من خَلقه لا يقدر عليها أحدٌ غيرُه. أو لأن الرحمن لمّا دلّ على جلائل النعم وأصولها ذكَرَ الرّحيمَ ليتناول ما خرج منها فيكون كالتّتمة

فيعطيه استنكافًا عن معرة الخسة. وفي بعض النسخ «أو يزيح رقة الجنسية» أي يزيل بإنعامه الرقة العارضة على قلبه المقتضية للاضطراب الناشىء عن التجانس بينه وبين المنعم عليه. ولا يخفى أن الرحمة بهذا المعنى تختص به تعالى لا يوصف بها غيره ضرورة أن الرحمة البالغة إلى هذه الغاية غير متحققة فيما عداه تعالى لأنهم لا يقدرون على شيء من هذه النعم الجسام وإن قدروا على شيء مما يسمى لطفًا وإنعامًا فلا يكون صدور ذلك منهم على طريق اللطف ومحض الجود والكرم بل لطلب عوض في مقابله.

قوله: (ثم إنه كالواسطة في ذلك) أي ثم إن من عداه تعالى من المنعمين بكسر العين ليس منعمًا حقيقيًا بما أنعم به بل المنعم الحقيقي بذلك هو الله تعالى وإن من عداه تعالى كالواسطة في الوصول العارض لها والقدرة على إيصالها إلى مستحقها، وإن لم تكن مؤثرة حقيقة فإنها قدرة كاسبة خلقها الله تعالى في العبد. وكذا الداعية التي حملته على إيصالها إليه وكذا تمكن المنعم بتلك النعم والقوى الظاهرة والباطنة التي بها يتمكن من الانتفاع بها كل ذلك من خلقه تعالى لا يقدر عليه أحد غيره فثبت بذلك أنه لا يصدق المنعم الحقيقي على غيره تعالى. **قوله: (أو لأن الرحمن لما دل على جلائل النعم وأصولها)** بناء على أن أبلغيته من الرحيم باعتبار الكيفية، والمقصود بالقصد الأولى في مقام التعريض لعظمة الله تعالى ولكبريائه توصيفه تعالى بكونه منعمًا بجلائل النعم وعظائمها دون دقائقها ولطائفها، واقتضى ذلك أن يبتدأ بوصفه تعالى بالرحمن الذي يدل على كونه منعمًا بجلائل النعم ولا يدل على كونه منعمًا بدقائقها فاحتمل أن يتوهم أن دقائق النعم لدناءتها بالنسبة إلى جلائلها لا تطلب من جنابه تعالى ولا ينبغي أن يتوجه لطلبها إلى بابه فوجب أن يتقدم وصفه تعالى بالرحمن لكون تقديمه أنسب بمقام توصيفه تعالى بجلال العظمة والكبرياء ثم يوصف بكونه رحيمًا ليكون كالتتمة لما قبله، ويدل على أنه تعالى مولى النعم كلها ظاهرها وباطنها جلائلها ودقائقها حتى لا يتوهم أن دقائق النعم مما لا يلتفت إليها ولا يسأل منه تعالى استحياء منه تعالى وزعمًا أن الحاجة اليسيرة لا تسأل إلا من منعم يسير القدر. فالله تعالى لما اتبع

والرديف له، أو للمحافظة على رؤوس الآي. والأظهر أنه غير مصروف، وإن حَظَر اختصاصُه بالله تعالى أن يكون له مؤنث على فعلى أو فعلانة إلحاقًا له بما هو الغالب في

الرحمن الرحيم فكأنه قال: يا عبدي كما علمتني رحمانًا فتطلب مني عظيم مهماتك فاعلم أيضًا أني رحيم فاطلب مني دقائقها أيضًا. وقد ورد في الأخبار أن الله تعالى قال لموسى عليه الصلاة والسلام: يا موسى سل حاجتك مني حتى ملح طعامك وشسع نعلك. **قوله**: (أو للمحافظة على رؤوس الآي) هذا مبني على كون البسملة آية من الفاتحة، والمراد برؤوس الآي أواخرها متصفة بهيئة مختصة وصيغة معينة وهي كون حرفها الأخير بعد الياء الساكنة مثل ﴿رب العالمين﴾ و ﴿يوم الدين﴾ و ﴿نستعين﴾ دون الحرف الأخير منها لأن الحرف الأخير في بعضها ميم وفي بعضها نون فلا توافق فيها. **قوله**: (والأظهر أنه غير مصروف) اختلف النحويون في شرط منع صرف فعلان إذا كان صفة، فمنهم من قال: إن شرطه وجود فعلى وقيل: انتفاء فعلانة، وهذا القول أولى لأن مقصود كل فريق من اشتراط ما شرطوه إفادة أن يكون فعلان غير قابل للتاء لتحقق مشابهته بمثل حمراء في ذلك أي في عدم قبول تاء التأنيث فإنهم اتفقوا على أن تأثير الألف والنون في منع الصرف مشابهتهما لألف التأنيث الممدودة في عدم قبول التاء، فظهر بذلك أن الشرط قصد انتفاء فعلانة. وأما وجود فعلى فإنما جعل شرطًا لاستلزامه انتفاء فعلانة لأن كل ما يجيء منه فعلى فإن مؤنثه لا يجيء فعلانة في لغة العرب فن شرط في منع صرف فعلان انتفاء فعلانة لم يصرف رحمن لتحقق الشرط فيه، ومن شرط وجود فعلى صرفه لعدم مجيء فعلانة فينبغي أن يكون رحمن منصرفًا وغير منصرف معًا لانتفاء شرط منع صرفه على أحد القولين وهو وجود فعلى، وجوازه على القول الآخر وهو انتفاء فعلانة واعتبار الحكمين في كلمة واحدة غير معقول فوجب القول بأنه إما منصرف على التعيين أو غير منصرف. وقد اختار المصنف وصاحب الكشاف كونه غير منصرف وإن حظر أي منع اختصاصه به تعالى أن يكون له مؤنث على فعلى أو فعلانة حتى يقال امتنع صرفه لأنه وجد شرط منع صرفه على مذهب وانتفى على آخر فتعارضا وتساقطا، فوجب أن يصار في تعيين حكمه إلى طريق آخر وهو إلحاقه بما هو الأغلب في بابه وهو فعلان صفة فإن الأغلب فيه منع الصرف كما في عطشان وغرثان وسكران، فإن الأصل عند اشتباه حكم كلمة إلحاقها بالأعم الأغلب في بابها كما في لفظ رحمن فإنه لا سبيل لنا إلى أن نقول إنه غير منصرف لوجود شرطه وهو انتفاء فعلانة لأن عندنا ما يعارضه ويقتضي انصرافه وهو انتفاء شرط منع صرفه الذي هو وجود فعلى فلما حظر اختصاص هذا اللفظ بالله تعالى أن يكون له مؤنث على فعلى أو فعلانة وجب حمله على ما هو الأكثر في منع بابه لأن إلحاق الفرد بالأعم الأغلب أولى عند الاشتباه في حكمه فحكمه منع صرفه بقياسه على نحو

بابه. وإنما خصّ التسمية بهذه الأسماء ليعَلم العارفُ أنّ المستحق لأن يُستعانَ به في مجامع الأمور هو المعبود الحقيقي الذي هو مُولِيُ النعم كلِها عاجلها وآجلها جليلها وحقيرها فيتوجّه بشَراشِرِه إلى جناب القدس ويتمسّك بحبل التوفيق ويُشغِل سرَّه بذكرِه والاستمدادِ به عن غيره.

﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ الحمد هو الثناء على الجميل الاختياري من نعمة أو غيرها،

عطشان وغرثان. **قوله: (في مجامع الأمور)** أي في جميعها فإن المجامع جمع مجموع، والمولى بضم الميم المعطي. **قوله: (فيتوجه)** عطف على قوله: «يعلم». والشراشر النفس والكل يقال للواحدة شرشرة بالفتح يقال: ألقى عليه شراشره أي نفسه حصرًا ومحبة. **قوله: (لأن يستعان به)** إشارة إلى رجحان كون الباء للاستعانة بأن يشبه اسمه تعالى بما هو الآلة للفعل المشروع فيه من حيث إن ذلك الفعل لا يتم ولا يعتد به شرعًا ما لم يصدر باسمه تعالى، وإن جاز كونها للملابسة على وجه التبرك به والوجه في كون تخصيص التسمية بالأسماء المذكورة وسيلة إلى علم العارف بما ذكره هو ما اشتهر من أن تعليق الحكم بالمشتق يفيد علية المأخذ لذلك الحكم فلما علق حكم الاستعانة بالله الرحمن الرحيم فقد علم العارف أن الاستعانة بمسمى هذه الأسماء الشريفة إنما هي لكونه معبودًا حقيقيًا موليًا للنعم كلها. **قوله: (ويشغل سره بذكره)** أي ويجعله مشغولاً بذكره وبالاستمداد به. **قوله: (عن غيره)** متعلق بيشغل.

قوله: (الحمد هو الثناء) أشار به إلى أن مورد الحمد خاص وهو اللسان وحده لأن الثناء هو الذكر بالخير فلا يكون إلا باللسان وقوله: على الجميل الاختياري «مطلقًا» أي سواء كان ذلك الجميل من قبيل الفضائل المختصة بالمحمود كعلمه وكرمه، أو من قبيل الفواضل المتعدية إلى الحامد كالإنعام أشار به إلى أن متعلق الحمد خاص وهو الجميل الاختياري بالنسبة إلى متعلق المدح، فإن المدح يكون بمقابلة الجميل الغير الاختياري أيضًا حيث يقال: مدحته على حسنه فيكون الحمد أخص مطلقًا من المدح لأن كل حمد مدح من غير عكس. **قوله: (من نعمة أو غيرها)** تقديره من إنعام نعمة لأن نفس النعمة ليست من الأمور الاختيارية، فإن قيل: تقييد الجميل المحمود عليه بكونه اختياريًا يقتضي أن لا يحمد الله تعالى بمقابلة صفاته الذاتية كالقدرة والإرادة والعلم والحياة لأنها ليست باختيارية مع أنه تعالى يحمد عليها فيقال الحمد لله على عظمة جلاله وعلى وحدانيته، أجيب أولاً بمنع كون الثناء الواقع في مقابلتها حمدًا بل هو مدح وإطلاق الحمد عليه من قبيل ذكر الخاص وإرادة العام فإنه تعالى كما يمدح على صفات فعله كالخلق والرزق يمدح أيضًا على صفات ذاته كالعلم

والمدح هو الثناء على الجميل مطلقًا تقول: حمدت زيدًا على علمه وكرمه، ولا تقول: حمدته على حسنه بل مدحته. وقيل: هما أخوان والشكر مقابلة النعمة قولاً وعملاً واعتقادًا. قال:

أَفَادَتْكُمُ النَّعْمَاء مِنِّي ثَلَاثَةً يَدِي وَلِسَانِي وَالضَّمِيرَ الْمُحَجَّبا

هو أعمّ منهما من وجه وأخصّ من آخر.

والقدرة ولا يحمد إلا على صفات فعله، وثانيًا بتسليم كونه حمدًا بناء على جعل الصفات المذكورة بمنزلة أفعال اختيارية لذات الواجب إما لكون ذاته كافية فيها أو لكونها مبادىء الأفعال الجميلة الاختيارية. ويجوز أن يقال المراد بكون المحمود عليه أمرًا اختياريًا أن يكون للاختيار مدخل في تحققه في بعض المواد وإن لم يتحقق بالاختيار في المواد الأخر فيكون قوله: «هو الثناء على الجميل الاختياري» بمعنى على الجميل الذي من شأنه أن يحصل بالاختيار وإن لم يكن اختياريًا في جميع الصور. ويؤيد هذا الاحتمال قول المصنف تقول: «حمدت زيدًا على علمه وكرمه» فإنه تصريح بأن كل واحد من العلم والكرم جميل اختياري بناء على حصوله بالاختيار في بعض الصور مع إن العلم كيفية انفعالية فائضة من فضل الله تعالى ولي من الأفعال الاختيارية للنفس، وكذا الكرم فإنه صفة غريزية جبل عليها الإنسان لا اختيار له فيها وإن كان طريق حصول العلم وسبب فيضانه من المبدأ اختياريًا وكان آثار الكرم وثمراته اختيارية. فإن قيل: إذا يغاير مفهوم الحمد كونه في مقابلة الجميل الاختياري ثم يستقيم ما اشتهر بين العلماء من أنه تعالى كما يستحق الحمد لإفضاله يستحقه أيضًا لذاته، قلنا: معنى استحقاقه لذاته استحقاقه لذاته المستجمعة لجميع صفاته الذاتية والفعلية فيرجع المعنى أنه تعالى يستحق الحمد لجميع صفاته الحسنى فإن ذاته تعالى لما كان كافيًا في اتصافه بها صار استحقاقه الحمد لها بمنزلة استحقاقه إياه لذاته. والمشهور في تعريف الحمد أنه هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم لأن الثناء لا يكون إلا على جهة التعظيم لأن ما لا يكون على جهة التعظيم استهزاء فلا يطلق عليه الثناء فقوله: «هو الثناء على الجميل الاختياري» يقتضي أن لا يتحقق الحمد إلا بمحمود به وهو الجميل الاختياري سواء كان إنعامًا أو غيره وهو ظاهر فيما إذا وصف المنعم بإنعامه أو الشجاع بشجاعته فإنه حمد بلا شبهة مع أن تحقيق المحمود به والمحمود عليه هنا ليس بواضح وينبغي أن يعلم أن الإنعام من حيث إنه كمال يوصف به محمود به ومن حيث قيامه بمحله محمود عليه وكذا الحال في وصف الشجاع بشجاعته لكن الشجاعة إنما تكون محمودًا عليها باعتبار دلالتها على الأفعال الجميلة الاختيارية وإلا فهي ملكة نفسانية غير اختيارية.

قوله: (وقيل: هما أخوان) عطف على ما سبق من تعريفي الحمد والمدح من حيث

....

المعنى فإنه فهم منهما أن الحمد أخص مطلقًا من المدح فعطف على هذا المفهوم ما قيل من أنهما أخوان أي مترادفان فإن المراد بأخوتهما ترادفهما كما صرح به الشريف المحقق رحمه الله. ويدل عليه ما ذكره صاحب الكشاف في الفائق من قوله: الحمد هو المدح والوصف بالجميل. والظاهر أن ترادفهما مبني على أن لا يعتبر في الجميل المحمود عليه كونه اختياريًا كما لم يعتبر ذلك في الجميل الممدوح عليه، إلا أن التحرير التفتازاني رحمه الله ذكر في حاشيته على الكشاف أن الزمخشري أراد بأخوتهما تلاقيهما في الاشتقاق الكبير لا الترادف بناء على أنه شاع في كتبه أن المراد بكون اللفظين أخوين أن يكون بينهما اشتقاق كبير بأن يشتركا في الحروف الأصول من غير ترتيب كالحمد والمدح والجذب والجبذ أو أكبر بأن يشتركا في أكثر الحروف فقط كالفلق والفلج والفلذ مع اتحاد في المعنى كما بين الأولين فإن معناهما الشق أو تناسب كما بين أحد الأولين، والثالث، فإن الفلذ بمعنى القطع وهو يناسب الشق فظهر أن قوله الحمد والمدح أخوان لا يتعين أن يكون مراده به كونهما مترادفين لكن سوق كلامه ههنا وصريح كلام الفائق يدلان على إرادة ترادفهما. ويدل عليه أيضًا قول المصنف فيما بعد «والذم نقيض الحمد» مع أن المشهور أن الذم نقيض المدح ووجه دلالته على ذلك أن الحمد والمدح لو لم يكونا مترادفين لما كان نقيض أحدهما نقيضًا للآخر.

قوله: (والشكر مقابلة النعمة قولاً وعملاً واعتقادًا) العطف بالواو يشعر بأن المراد بالشكر المعرف ههنا هو الشكر الاصطلاحي وهو صرف العبد جميع ما أنعم الله به وأولاه إلى ما خلق لأجله والشكر بهذا المعنى مجموع مركب من مجموع الأفعال الواردة من الموارد الثلاثة التي هي اللسان والقلب وسائر الجوارح، فيكون ما صدر من أحد هذه الموارد جزءاً من حقيقة الشكر لا جزئيًا لها لعدم صدق المجموع المركب على شيء من أجزائه. إلا أن ما فرعه على هذا التعريف وهو قوله: «فهو أعم منهما من وجه وأخص من وجه آخر» يقتضي أن يكون المراد بالشكر المعرف الشكر اللغوي المعرف بأنه فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعمًا وهذا التعريف يصدق على كل واحد من فعل اللسان وفعل القلب وفعل سائر الجوارح، فيكون كل واحد منهما جزئيًا من جزئيات الشكر اللغوي، وإنما قلنا إنه يقتضي ذلك لأن العموم والخصوص المذكور يقتضي التصادق من الطرفين والشكر بمعنى المجموع المركب لا يصدق على الحمد الذي هو فعل اللسان وحده فوجب أن تكون الواو العاطفة في قوله: «وعملاً واعتقادًا» بمعنى أو العاطفة مثلها في قولهم: الكلمة اسم وفعل وحرف لا مثلها في قولهم: السكنجبيل خل وعسل، فيكون الثناء باللسان بمقابلة الإنعام مادة لاجتماع الحمد والشكر اللغويين يصدق كل واحد منهما عليه صدق الكلي على جزئياته، ويكون الثناء

ولمّا كان الحمدُ مِن شُعب الشكر أشيَعَ للنعمة وأدَلّ على مكانها لخفاء الاعتقاد وما في آداب الجوارح من الاحتمال، جُعل رأسَ الشكر والعمدة فيه. فقال عليه الصلاة

باللسان بمقابلة الفضيلة المختصة بالمثنى عليه مادة تحقق الحمد بدون الشكر، ويكون الفعل الصادر من الجنان والجوارح على وجه تعظيم المنعم بمقابلة إنعامه مادة تحقق الشكر بدون الحمد. فحاصل تعريف الشكر أنه جعل فعل الموارد الثلاثة مقابلاً للنعمة واقعًا بإزائها جزاء لها متفرعًا عليها والمقصود بيان أن ما وقع بإزاء النعمة من الأفعال الواردة عن الموارد الثلاثة تعظيمًا للمنعم جزاء لنعمته يطلق عليه الشكر مع قطع النظر عن كون الفعل الواقع بإزائها واقعًا عن جميع الموارد المذكورة أو عن بعضها، ويدل عليه إيراد البيت المذكور عقيب التعريف فإن خلاصة معناه: أن نعمك الواصلة إليّ اقتضت أن أعظمك بهذه الموارد كلها أو بعضها، فهو استشهاد معنوي على أن الشكر يطلق على أفعال الموارد الثلاثة بناء على أنه جعلها بإزاء النعمة على أن تكون جزاء متفرعًا عليها. ومن المعلوم أن كل ما هو جزاء للنعمة عرفًا يطلب عليه الشكر لغة فلما كان المقصود من إيراد البيت الاستشهاد على أن لفظ الشكر يطلق على ما ذكر من أفعال الموارد المذكورة لم يبق وجه لأن يقال المقصود من إيرادها مجرد التمثيل لجميع شعب الشكر لأن قضية التشعب لم تذكر بعد. ثم إنه لما بيّن أن لفظ الشكر يطلق على الأفعال المذكورة فرع عليه قوله: «فهو أعم منهما من وجه وأخص من آخر». **قوله**: (ولما كان الحمد من شعب الشكر) أي من أقسامه وفروعه. جعل الأقسام شعبًا لتشعبها من مقسمها. وقوله: «من شعب الشكر» خبر كان «وأشيع» خبر بعد خبر أو الأول حال أو صفة والثاني هو الخبر، ولفظ أشيع تفضيل من المزيد فيه وهو من النوادر والمعنى أشد إشاعة وإظهارًا للنعمة. **قوله**: (وأدل على مكانها) أي على تحقق النعمة وثبوتها وعطفه على ما قبله للتفسير، وإنما كان الحمد أشيع للنعمة لأنه يكون باللسان وحده ومن المعلوم أن فعل اللسان المنبىء عن تعظيم المنعم لكونه ظاهرًا محسوسًا أظهر دلالة على المراد بالنسبة إلى دلالة الاعتقاد لخفائه واحتجابه وإلى دلالة أفعال الجوارح لاحتمال وقوعها لأمر آخر غير تعظيم المنعم، فإن خدمة المنعم بالجوارح لا يتعين كونها متفرعة على نعمه الواصلة منه إليه جزاء لها بل يحتمل أن تكون لغرض آخر بخلاف فعل اللسان فإنه ظاهر بنفسه مظهر للمعنى المراد به بحيث ليس فيه احتمال غير المراد، فيكون الحمد أظهر أقسام الشكر في الدلالة على تعظيم المنعم وإظهار نعمته. والادآب الأتعاب يقال: دأب فلان في عمله أي جد وتعب. **قوله**: (جعل رأس الشكر والعمدة فيه) وهو إشارة إلى جواب سؤال يرد على قوله إن الشكر أعم من الحمد والمدح من وجه، وتقرير السؤال أن العموم من وجه بين الشيئين يستلزم صدق كل منهما على الآخر من وجه وقوله عليه الصلاة والسلام: «الحمد

والسلام: «الحمدُ رأس الشكر ما شَكَرَ الله مَن لم يحمَدُه». والذم نقيضُ الحمد والكفران نقيض الشكر ورفعُه بالابتداء وخبره لله، وأصله النصب. وقد قرىء به، وإنما عُدِلَ عنه إلى الرفع ليدلّ على عموم الحمدِ وثباتِه دون تجدّده وحدوثه، وهو من المصادر التي

رأس الشكر» يدل على أن الحمد جزء من الشكر غير محمول عليه فلا يتصور التصادق والعموم من وجه بينهما، وكذا قوله عليه الصلاة والسلام: «ما شكر الله عبد لم يحمده» فإنه يدل على أن انتفاء الحمد يستلزم انتفاء الشكر وينافي أن تكون النسبة بينهما العموم من وجه ضرورة أن انتفاء الأعم من وجه لا يستلزم انتفاء الأخص من وجه، فينبغي أن يكون الحمد أعم مطلقًا من الشكر أو مساويًا له. ومحصول الجواب أن ما ذكر من السؤال إنما يرد على تقدير أن يكون المراد بقوله عليه الصلاة والسلام: «رأس الشكر» إنه جزء من الشكر حقيقة وليس كذلك بل هو كلام ادعائي وارد على طريق التشبيه البليغ وذلك أن الحمد الذي هو من شعب الشكر باعتبار وقوعه في مقابلة النعمة لما كان في مقابلة النعمة من أجلّ أقسام الشكر وأدلها على القدر الذي هو مناط تحقق الشكر صار بذلك كأنه جزء من الشكر بل أجلّ أجزائه حتى إذا فقد كان ما عداه من أقسام الشكر بمنزلة العدم.

قوله: (والذم نقيض الحمد) أي مقابل له وذلك لما مر من أن الحمد هو الثناء بذكر المحاسن فيقابل الذم الذي هو ذكر القبائح، وكذا الكفران نقيض الشكر في مقابله لأن الشكر هو إظهار النعمة بإتيان الفعل الدال على تعظيم المنعم فيقابله الكفران الذي هو ستر النعمة واحتقارها بإتيان ما يضاد تعظيم منعمها إما باللسان أو بالجنان أو بالجوارح كما في الشكر بعد أن يكون إتيان ذلك بمقابلة النعمة. **قوله: (ورفعه بالابتداء)** ذكره مع ظهوره ليفرع عليه قوله: «وأصله النصب» أي بإضمار فعل تقديره نحمد الحمد لله ليوافق قوله: ﴿إياك نعبد﴾ في كون الجملة فعليه، فالنون فيها نون جماعة المتكلمين لأنه مقول على ألسنة العباد لا للتعظيم لأن المقام ليس مقام التعظيم بل إظهار العبودية والتذلل والاستعانة. **قوله: (وقد قرىء)** أي قرىء شاذًا بنصب الدال من الحمد على أنه مفعول مطلقًا حذف عامله وناب المصدر منا به كما في قوله: حمدًا وشكرًا. ويحتمل أن يكون انتصابه على أنه مفعول به أي أقرأ الحمد وأتلو الحمد، والأول أولى لأنه حينئذ تتحقق الدلالة اللفظية على المحذوف. وقراءة الرفع أولى من قراءة النصب، لأن الرفع من باب المصادر التي هي أصلها النيابة عن أفعالها يدل على الثبوت والاستقرار بخلاف النصب فإنه يدل على التجدد والحدوث المستفاد من عامله الذي هو الفعل فإنه موضوع للدلالة عليه بخلاف الجملة الإسمية فإنها موضوعة للدلالة على مجرد الثبوت العاري عن قيد التجدد والحدوث، فناسب أن يقصد بها الدوام والثبات بقرينة المقام ومعونته. فإن قيل: قد تقرر في موضعه أن الجملة الإسمية إنما تفيد

تنصب بأفعال مضمرة لا تَكَادُ تُستعمل معها. والتعريف فيه للجنس ومعناه الإشارةُ إلى ما يَعرفه كلُّ أحدٍ أنّ الحمد ما هو، أو للاستغراق إذ الحمد في الحقيقة كلّه له إذ ما من

الدوام والثبات ولو بالقرينة إذا لم يكن خبرها فعلاً والخبر ههنا فعل عند البصريين، وأجيب بأن المختار ههنا مذهب الكوفيين وهو تقدير اسم الفاعل ولو سلم فما تقرر إنما يكون فيما إذا كان الخبر فعلاً صريحًا نحو زيد قام والفرق بينه وبين المقدر ظاهر فظهر أن الثبوت يستفاد من الرفع وإخراج الكلام على صورة الإسمية فأما عموم الحمد فإنما يستفاد من لام الاستغراق الداخلة عليه لا من مجرد العدول إلى الرفع والمعنى عدل عنه إلى الرفع ليدل على ثبات الحمد الملحوظ على وجه العموم بكونه محلى بلام الاستغراق فإن الجملة الإسمية موضوعة للدلالة على مجرد ثبوت المسند للمسند إليه مع قطع النظر عن كون ذلك الثبوت بطريق التجدد والحدوث أو بطريق الدوام، ولا يقصد بها الدوام والثبات إلا بقرينة المقام ومعونته وكذا لا يستفاد منها عموم المسند إلا بواسطة اللام الداخلة عليه وثبات الحمد العام المستغرق لجميع أفراده إنما يحصل بالعدول إلى رفع الحمد المحلى بلام الاستغراق. **قوله:** (لا تكاد تستعمل معها) من تمام صلة التي أي من المصادر التي لا تكاد تلك المصادر تستعمل مع أفعالها نحو كفرًا وشكرًا وسقيًا وعجبًا وغير ذلك وذلك لأنهم لما نزلوا المصادر منزلة أفعالها لفظًا وسدوا مسدها معنًى حيث اكتفوا بدلالة معاني المصادر على معاني أفعالها انتفت الحاجة إلى ذكر الأفعال بما ناب منابها لفظًا ومعنًى فلذلك كان استعمالها مع تلك المصادر كالشريعة المنسوخة. **قوله:** (والتعريف فيه للجنس) ولا يجوز كونه للعهد الخارجي إذ لم يقصد به جهة معينة منه ولا للعهد الذهني لأن اللام إذا قصد به الإشارة إلى المسمى من حيث وجوده في ضمن بعض الأفراد بقرينة كون ما أثبت من الحكم ثابتًا له باعتبار تحققه في ضمن الفرد إنما يكون للعهد الذهني إذا وجدت قرينة تدل على أن المقصود الإشارة إلى المسمى من حيث وجوده في ضمن بعض الأفراد لا في ضمن جميعها ولم توجد ههنا قرينة البعضية، فهو إما للجنس فاللام الجارة في لله تفيد اختصاص جنس الحمد به تعالى فاختصاص الجنس يستلزم اختصاص جميع الأفراد لأنه لو ثبت فرد من الحمد لغيره تعالى لثبت الجنس في ضمنه لذلك الغير وهو ينافي اختصاص الجنس به تعالى. **قوله:** (ومعناه) أي معنى تعريف جنس الحمد بعد تعريفه الإشارة إليه لما تقرر من أن التعريف هو الإشارة إلى المعين باعتبار تعينه وحضوره في علم السامع. **قوله:** (إذ الحمد في الحقيقة كله له) لم لم يذكر علة كون التعريف فيه للجنس وذكر علة كونه للاستغراق؟ لأن كون اللام لتعريف الجنس ففي أصلي لها يكفي في فهمه منها مجرد العلم بالوضع، فإن اللام موضوعة للتعريف والإشارة والاسم موضوع لمفهوم المسمى وحقيقته فالاسم المعرف باللام يدل بمجرد الوضع

خير إلا وهو مُوليهِ بِوسطٍ أو بغير وَسَط. كما قال: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣] وفيه إشعار بأنّه تعالى حيٌّ قادرٌ مريدٌ عالم إذ الحمد لا يستحقهِ إلا من كان هذا شأنه. وقرىء الحمدِ لِلّهِ باتباع الدالِ اللامَ وبالعكس تنزيلاً لهما من حيث إنهما يستعملان معًا منزلةَ كلمةٍ واحدةٍ.

﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝٢﴾ الربّ في الأصل مصدرٌ بمعنى التربية، وهي تبليغُ الشيء إلى كمالِه شيئًا فشيئًا ثم وصنف به للمبالغة كالصوم والعدل. وقيل: هو نعت من رَبَّهُ يَربُّهُ

على تعريف نفس حقيقة المسمى والإشارة إليها بخلاف دلالته على الاستغراق فإنه لا يكفي فيها مجرد العلم بالوضع بل لا بد معه من قرينة خارجة هي دلالة الحال والمقال فلذلك علل إفادتها للاستغراق بدلالة الحال بأن قال الحمد لا يكون إلا بمقابلة ما هو جميل وخير وكل ذلك لا يكون إلا من الله تعالى بوسط أو بغير وسط فكل فرد من أفراد الحمد لا يكون إلا لله تعالى، فإن قيل: إذا كان ذلك بوسط فذلك الوسط يستحق أيضًا الحمد فلا يكون له تعالى، أجيب بأن قول المصنف في «الحقيقة» إشارة إلى رفعه فإن ذلك الوسط وإن استحق الحمد بوصول النعمة إلى المنعم عليه من يده إلا أن ذلك الحمد في الحقيقة راجع إليه تعالى إذ هو الذي أقدر ذلك الوسط ومكنه على توسطه في ذلك. **قوله**: (وفيه أشعار) أي في قوله تعالى: ﴿الحمد لله﴾ إشعار بأنه تعالى حي قادر مريد عالم إذ الحمد لا يستحقه إلا من هذا شأنه وذلك لأن الحمد لا يستحقه إلا فاعل مختار صدر منه فعل جميل باختياره، والفعل الاختياري لا يصدر إلا ممن اتصف بتلك الصفات. وقرأ الحسن البصري ﴿الحمد لله﴾ بكسر الدال اتباعًا للام، وقرأ إبراهيم بن أبي عبد الله ﴿لله﴾ بضم اللام الجارة اتباعًا للدال المرفوعة، وإنما جاز ذلك والحال أن الاتباع لا يكون إلا في كلمة واحدة تنزيلاً لهما منزلة كلمة واحدة من حيث إنهما مستعملان معًا.

قوله: (الرب في الأصل مصدر بمعنى التربية) أي مترادفان قال الجوهري: رب فلان ولده يربه ربًا وربيه تربيبًا بمعنى رباه تربية المربوب والمربي. والمصدر وإن كان اسم معنى حقه أن لا يطلق على الذات إلا أنه أطلق ههنا على الذات بقصد المبالغة في اتصافه به مثل رجل صوم ورجل عدل أي صائم وعادل. **قوله**: (وقيل: هو نعت) أي قيل إنه صفة مشبهة من فعل متعدٍّ أخذ منه بعد جعله لازمًا بنقله إلى فعل بضم العين إلحاقًا له بالغرائز التي منها تؤخذ أمثال هذه الصفة، ولما كان مبني الصفة على فعل من باب فعل يفعل بفتح العين في الماضي وضمها في المضارع نادرًا غريبًا استشهد له فقال: «كقولك نم ينم فهو نم». وروي نمام وقتات ونم الحديث وفيه نشره ولا بد في مجيء الصفة منه على نم من نقله إلى فعله

فهو رَبٌّ كقولك نَمَّ يَنُمُّ هو نَمٌّ. ثم سمّي به المالك لأنه يحفظ ما يملكه ويربيه ولا يطلق على غيره تعالى إلاّ مقيّدًا، كقوله: ﴿ٱرۡجِعۡ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٥٠] والعالَم اسمٌ لِما يُعلم به الصانع وهو كل ما سواه من الجواهر والأعراض فإنّها لإمكانِها وافتقارِها إلى

أيضًا لأنه متعد مثل ربه. **قوله:** (ثم سمي به المالك) أي بعدما كان في الأصل مصدرًا وصف به للمبالغة أو نعتًا بمعنى المربي سمي به الملك، ومنه قول صفوان لأبي سفيان حين رأى انهزام المسلمين في أول القتال فاستبشر وقال: غلبت والله هوازن. وكان صفوان بن أمية عنده لما سمع ذلك من أبي سفيان رد عليه قائلاً: بفيك الكبكت لأن ربني رجل من قريش أحب إليّ من أن يربني رجل من هوازن. والكبكت بكسر الكافين وضمهما كبار الحجارة، والراب وقوله يربني يملكني ويكون مالكي يقال ربه أي كان مالكًا له ويقال ساده بمعنى كان سيدًا له، وأراد برجل من قريش محمدًا ﷺ وبرجل من هوازن رئيسهم مالك بن عون: ولا يطلق لفظ الرب على غيره تعالى إلا مقيدًا بالإضافة كقوله تعالى حكاية عن يوسف عليه الصلاة والسلام أنه حين جاءه الرسول من قبل ملك مصر ليخلصه من السجن ﴿ٱرۡجِعۡ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٥٠] وأراد به ملك مصر وقال للذي ظن أنه ينجو من السجن من الفتيين اللذين دخلا معه السجن: أما أحدكما فيسقي ربه خمرًا ثم قال له: اذكرني عند ربك. وقد تقرر أن ما ثبت في الشرائع السابقة شريعة لنا إذا قصة الله تعالى ورسوله من غير إنكار. **قوله:** (والعالم اسم لما يعلم به) يعني أنه مشتق من العلم لا من العلامة لكنه ليس بصفة بل هو اسم لما يحصل به العلم بالشيء أي شيء كان صانعًا كان هو أو غيره كالخاتم اسم لما يختم به، والقالب اسم لما يقلب به، والطابع لما يطبع به كثر استعماله فيما يعلم به الصانع خاصة. فيكون مفهوم العالم من حيث هو أي غير مقيد بشيء من القيود التي تخصصه بشيء مما تحته من الأجناس وأفرادها كليًا متنًا ولا لجميع ما سوى الله تعالى من أجناس الممكنات حيث لا يكون كليًا مقولاً على أفراده بل يكون أمرًا واحدًا مركبًا من الأجزاء، وليس كذلك لأنه لو كان كذلك لامتنع جمعه لأن الجمع يطلق على آحاد متعددة مما يسمى بمفرده ولا تعدد في ذلك بل المراد أن العالم لما صار بطريق الغلبة اسمًا لما يعلم به الصانع خاصة كان كليًا متناولاً لكل واحد مما تحته من أجناس الممكنات من الجواهر والأعراض بحيث يصح إطلاقه منكرًا على كل جنس منها على سبيل البدل بناء على أن مدلول النكرة هو الفرد المنتشر فيقال: عالم الأفلاك وعالم العناصر وعالم النبات وعالم الحيوان وعالم الأعراض فهو اسم للقدر المشترك بين أجناس ما يعلم به الصانع فيصح إطلاقه على كل واحد منها وعلى مجموعها أيضًا باعتبار أن مجموع الأجناس الممكنة من جملة أفراد ما يعلم به الصانع إلا أنه منكر لا يطلق على الفرد من الجنس المسمى به كزيد مثلاً فلا يقال إنه عالم من حيث

مؤثِّرٍ واجبٍ لذاته تدلّ على وجوده. وإنما جَمعُه ليشمل ما تحته من الأجناس المختلفة، وغلب العقلاء منهم فجمعه بالياء والنون كسائر أوصافهم.

إنه موضوع للأجناس التي سميت به لا لأفراد كل جنس. ورد أن يقال إن الأفراد هو الأصل والأخف وإن المعرف يفيد استغراق الأجناس والأفراد معًا فما الفائدة في جمعه؟ فأجاب عنه المصنف بقوله: «وإنما جمعه ليشمل ما تحته من الأجناس أي ليظهر شموله لجميع أفراده ما تحته من الأجناس ظهورًا خاليًا عن الاحتمال لا شموله للأجناس نفسها لأن المقصود من توصيف ذات المحمود بكونه رب العالمين تعظيمه ببيان شمول ربوبيته لآحاد الأشياء المخلوقة كلها لا لأجناسها فقط، فإن قيل: كيف جعل الشمول فائدة الجمع والجمع إنما يدل على تعدد أجناس مسماه لا على شمول تلك الأفراد؟ قلنا: لم يجعل الشمول فائدة نفس صيغة الجمع مع قطع النظر عن تعريفها ليصح جعل رب صفة للمعرفة من لفظ الجلالة وكأنه قيل: وإنما جمع العالم المعرف مع أن فائدة استغراق الأجناس والأفراد تحصل بالمفرد المعرف، وأجيب بأن الاستغراق المذكور وإن كان يحصل به إلا أنه ليس حصولاً قطعيًا خاليًا عن الاحتمال فإنه لو أفرد معرفًا باللام لاحتمل أن يتوهم أن اللام للاستغراق، والمقصود استغراق أفراد جنس واحد أو يتوهم أنها للجنس أي حقيقة ما يعلم به الصانع وهو القدر المشترك بين الأجناس فلما جمع زال كل واحد من الاحتمالين المذكورين. أما زوال الثاني فظاهر لأنه يفيد كل البعدان يقصد بالجمع المعرف باللام نفس الجنس المسمى بمفرده لاستلزامه إلغاء صيغة الجمع وإبطال معناها، وأما زوال الأول فكذلك لأنه لما أشير بلفظ الجمع إلى تعدد الأجناس التي هي آحاد مفردة تعين أن تكون اللام لاستغراق تلك الآحاد واستغراق أفراد جميعها وزال احتمال كونها لاستغراق أفراد جنس واحد.

قوله: (وغلب العقلاء منهم) أي ما يعلم به الصانع وهو إشارة إلى جواب سؤال مقدر تقديره أن الاسم إنما يجمع بالواو والنون أو بالياء والنون بشرط أن يكون صفة للعقلاء أو يكون في حكمها وهو إعلام العقلاء إذا وقع فيه الاشتراك واحتيج إلى تثنيته أو جمعه فيثنى ويجمع حينئذ بأن يؤول زيد مثلاً بالمسمى بهذا اللفظ فيقال الزيدون يتناول المسمون بزيد فيجمع بهذا الجمع في حكم صفة العقلاء، والعالم بمعنى ما يعلم به الصانع ليس بصفة لما صرح به من أنه اسم لما يعلم به فضلاً عن كونه صفة للعقلاء وليس أيضًا من الأعلام التي هي في حكم الصفة فلم يجمع بجمع العقلاء ولم يتعرض في الجواب لبيان وجه الوصفية. ولعله ادّعى كونه ظاهرًا غير محتاج إلى البيان من حيث إنه وإن كان اسمًا إلا أنه يشبه الصفة من حيث كونه موضوعًا للذات مع ملاحظة معنى قائم به وهو كونه بحيث يعلم به الصانع وهذا القدر من الوصفية لا يقتضي صحة جمعه بالواو والنون، ولهذا لا يجمع بهما الرجل

وقيل: اسم وضع لذوي العِلم مِن الملائكة والثَقَلَين وتناوُله لغيرهم على سبيل الاستتباع.

وقيل: عُنِيَ به الناس ههنا فإن كل واحد منهم عالَم من حيث إنه يشتمل على نظائر ما في العالَم

والكتاب والإمام بل لا بد معه من كون اللفظ مختصًا بالعقلاء والعالم ليس كذلك وهو ظاهر لأن بعض ما تحته من الأجناس عقلاء كالملك والإنس والجن وبعضهم ليس بعقلاء فلدفع هذا قال المصنف: «وغلب العقلاء» لشرفهم وفضلهم على غير العقلاء من أجناس العالم فجمع كما تجمع أوصاف العقلاء المختصة بهم. **قوله:** (وقيل: **اسم وضع لذوي العلم**) أي للقدر المشترك بين أجناس ذوي العلم وهو الملائكة والإنس والجن فيطلق على كل جنس من تلك الأجناس وعلى مجموعها، فلما اختص بالعقلاء جمع بالواو والنون إلا أن إضافة الرب إلى العالمين توهم أن تكون ربوبيته تعالى بالنسبة إلى أجناس ذوي العلم فقط مع أنه رب آحاد الخلائق كلها، فالمصنف أشار إلى رفعه بقولهم وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع أي تناول الربوبية لغير ذوي العلم وانفهامه من قوله: ﴿رب العالمين﴾ ليس بطريق استعمال لفظ العالمين فيما يعم العقلاء وغيرهم حقيقة أو مجازًا بل بطريق انفهام المدلول الالتزامي من اللفظ المستعمل فيما وضع له فإن كونه تعالى ربًا ومالكًا لأشرف المخلوقات وهم العقلاء يستتبع أن تستلزم ربوبيته لغيرهم. والمصنف لم يرض بهذا الوجه حيث نقله بقوله: «وقيل» لأنه هذه لم تستعمل إلا فيما يكون آلة بين الفاعل والمنفعل كالقالب والطابع ولم يوجد استعمالها في نفس الفاعل حيث لم يسمع تاجر وضارب ومع هذا يكون التناول حينئذ بطريق الاستتباع وعلى الأول يكون استعمال اللفظ فيما وضع له. **قوله:** (**وقيل: عُنِيَ به الناس ههنا**) أي قيل إن العالم في الأصل اسم لما يعلم به إلا أن المراد ههنا هو الناس وحده. ولعل وجه تخصيص العالمين بهم أن المقصود بالذات من التكليف بالأحكام وبيان الحلال والحرام بإرسال الرسول وإنزال الكتاب هو الإنسان قال الله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١] فإنه لا يخفى أن ليس المراد بالعالمين فيه جميع المخلوقات من أولي العلم وغيرهم فالمناسب أن يراد بهم كافة الناس لكونهم الأصل في تبليغ الأحكام ويؤيده قوله تعالى حكاية عن لوط عليه السلام ﴿أَتَأْتُونَ ٱلذُّكْرَانَ مِنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ١٦٥] فإن المراد بالعالمين فيه هو الناس فقط وهو ظاهر. فلفظ العالم اسم للقدر المشترك بين أفراد نوع البشر لا لمجموع الأفراد وإلا لامتنع جمعه فحينئذ يجعل كل فرد من تلك الأفراد بمنزلة جنس واحد من أجناس المخلوقات إذ ما من موجود من المخلوقات إلا وله مثل في كل فرد منها فيكون جمعه باعتبار أفراد نوع واحد وهو الإنسان لا باعتبار الأجناس. ولم يرض المصنف به أيضًا لأن التخصيص بلا دليل يعتد به خلاف الظاهر. **قوله:** (**على نظائر ما في العالم**) من قبيل مقابلة الجمع بالجمع لأن كلمة ما في معنى الجمع.

الكبير من الجواهر والأعراض يُعلم بها الصانع كما يُعلم بما أبدَعه في العالَم، ولذلك سوّى بين النظر فيهما. وقال تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١] وقُرِئ ربَّ العالمين بالنصب على المدح أو النداء أو بالفعل الذي دل عليه الحمد، وفيه دليل على أنّ الممكنات كما هي مفتقرة إلى المحدِث حالَ حدوثها فهي مفتقرة إلى المُبْقِي حالَ بقائِها.

﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣﴾ كرّره للتعليل على ما سنذكره.

قوله: (يُعلم بها) أي بتلك النظائر صفة لقوله: «نظائر ما في العالم». **قوله: (ولذلك)** أي ولاشتماله على النظائر سوى بين النظر فيهما. الظاهر أن يقال بين النظرين فيهما لاقتضاء كلمة بين التعدد وكأنه اكتفى بالتعدد المعنوي اللازم من قوله: «فيهما» ضرورة أن النظر في أحدهما غير النظر في الآخر قال تعالى: ﴿وَفِي ٱلۡأَرۡضِ ءَايَٰتٞ لِّلۡمُوقِنِينَ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢٠، ٢١] وقال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ﴾ [فصلت: ٥٣] كما أن في الأرض دلائل دالة على كمال علمه وقدرته وحكمته من كونها على هيئة الدحو واستقرارها بالجبال الراسيات واختلاف أجزائها بالخواص والكيفيات واشتمالها على أنواع المعادن والحيوان والنبات وغير ذلك من الكمالات، فكذلك في أنفس الإنسان دلائل من كونهم على هيئات لطيفة ومناظر بهية وتمكنهم من الأفعال الغريبة والصنائع العجيبة والكمالات المتنوعة بالقوى المختلفة والحواس المتفرقة. **قوله: (وقرىء رب العالمين بالنصب على المدح)** وهو النصب على القطع من التبعية بإضمار فعل لائق وعلى أنه منادى مضاف وهو ضعف الوجوه، لأنه يؤدي إلى الفصل بين الصفة والموصوف، أو على أنه مفعول به لفعل مقدر يدل على لفظ الحمد تقديره نحمد رب العالمين. وقرأ الجمهور بالجر على أنه نعت لقوله: ﴿لله﴾ أو على أنه بدل منه. **قوله: (وفيه)** أي وفي توصيفه تعالى بقوله تعالى: ﴿رب العالمين﴾ دليل على أن الممكنات كما هي مفتقرة إلى المحدث حال حدوثها. وجه دلالته على ذلك أن الرب وإن كان بمعنى المالك إلا أن المالك إنما يقال له رب لحفظه مملوكه وتربيته إياه وحفظ المملوك وتربيته إنما يكون بعد زمان حدوثه وهو زمان إبقائه وإبقاء الوجوه، والحاصل من زمان الحدوث وفيما بعده من الأزمنة نوع من تربية الممكنات فلما كان تعالى ربًا للعالمين في زمان بقائهم لزم أن يكون مبقيًا لهم أيضًا لما مر من أن الإبقاء أيضًا من وجوه التربية.

قوله: (كرره للتعليل) أي كرر نظم الرحمن الرحيم تعليلاً لكونه تعالى مستحقًا للحمد كما أن الواقع في التسمية إنما وقع تعليلاً للاستعانة باسمه في كون قراءته معتدًا بها شرعًا

﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ قراءة عاصمٌ والكسائيُ ويعقوبُ ويعَضُدُه قولُه

وقوله: «على ما سنذكره» وهو قوله: «وإجراء هذه الأوصاف على الله تعالى» للدلالة على أنه الحقيق بالحمد لا أحد أحق به منه بل لا يستحقه على الحقيقة سواه تعالى فضلاً عن أن يكون أحق به منه فإن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعليته له.

قوله: (ويعضده) أي ويقوي قراءة مالك بالألف، ووجه التقوية أن المالك من له قهر واستيلاء وتصرف في الأعيان المملوكة مطلقاً أي سواء كانت أهلاً للتكليف والانقياد كالعبيد والإماء أو لم تكن كالدواب والثياب، وسواء كان تصرفه فيها بالأمر والنهي أو بنحو البيع والاستعمال من أهل التكليف، والتملك إثبات اليد المحققة في العين المستلزم للتمكن من التصرف فيها كيف شاء وإزالة اليد المبطلة عنها. قال الراغب: الملك بالكسر كالجنس للملك بالضم فكل ملك بالكسر ملك وليس كل ملك ملكًا. فبينهما عموم وخصوص مطلق. وما في الآية مشتق من الملك بالكسر فإنه تعالى بعدما نفى مالكية أحد في حق أحد شيئًا من الأمور على سبيل العموم في الأحد المذكور في الموضعين، وفي الشيء المملوك أثبت بلام الملك في قوله: ﴿لله﴾ أن جميع الأمور مملوكة له تعالى في ذلك اليوم لا يشاركه أحد في مالكية شيء منها، وهذا المعنى هو معنى ﴿مالك يوم الدين﴾ بالألف ولا وجه لكونه مشتقًا من الملك بضم الميم لأن المقام يقتضي نفي التصرف مطلقاً عن النفوس جميعًا لا نفي التصرف بطريق التكليف فقط. فلما كان قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ لَا تَمۡلِكُ﴾ [الانفطار: ١٩] من الملك بالكسر يكون قوله: ﴿مالك يوم الدين﴾ أيضًا منه لأن المراد بقوله: ﴿يوم الدين﴾ و ﴿يوم لا تملك﴾ واحد والقرآن يفسر بعضه بعضًا. ويرجح المصنف قراءة ملك بدون الألف بوجوه ثلاثة: الأول أنها قراءة أهل الحرمين وهم أولى الناس بأن يقرأوا القرآن كما أنزل وقراؤهم الأعلون رواية وفصاحة ووافقهم قراء البصرة والشام وحمزة من الكوفيين، والثاني أن الآية تكون بهذه القراءة مناسبة لقوله تعالى: ﴿لِّمَنِ ٱلۡمُلۡكُ﴾ [غافر: ١٦] من حيث اشتراكهما في الدلالة على أنه تعالى وصف ذاته بأنه الملك يوم القيامة حيث قال على سبيل الاستفهام التقريري ﴿لمن الملك اليوم﴾ والقرآن تتناسب معانيه في الموارد، والثالث أن الملك أدل على التعظيم بالنسبة إلى المالك لأن التصرف في العقلاء المأمورين بالأمر والنهي أرفع وأشرف من التصرف في الأعيان المملوكة التي أشرفها العبيد والإماء بالبيع والشراء والاستخدام ونحوها وأن كل واحد من أهل البلد يكون مالكًا لما في يده، وأما الملك فلا يكون إلا أعظم الناس وأرفعهم شأنًا ولأن الملك من حيث إنه ملك أكثر تصرفًا من المالك من حيث إنه مالك وأقدر على ما يريده في متصرفاته وأقوى تمكنًا منها واستيلاء عليها والشخص يوصف بالمالكية بالنسبة إلى شيء قليل حقير ولا يوصف بالملكية إلا بالنسبة إلى

تعالى: ﴿يَوۡمَ لَا تَمۡلِكُ نَفۡسٞ لِّنَفۡسٖ شَيۡـٔٗاۖ وَٱلۡأَمۡرُ يَوۡمَئِذٖ لِّلَّهِ﴾ [الانفطار: ١٩] وقرأ الباقون مَلكِ وهو المختار لأنه قراءة أهل الحرمين ولقوله: ﴿لِّمَنِ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَۖ﴾ [غافر: ١٦] ولِمَا فيه من التعظيم. والمالك هو المتصرّف في الأعيان المَملُوكة كيف شاء من المِلك، والمَلِكُ هو المتصرف بالأمر والنهي في المأمورين من المُلك. وقرىء ملك بالتخفيف، ومَلَكَ بلفظ الفعل، ومَالِكًا بالنصب على المدح أو الحال، ومالكٌ بالرفع منوّنًا ومضافًا

شيء كثير خطير، فظهر أن الملك المتصرف بالأمر أعز وأشرف من المالك المتصرف في نحو الدواب والعبيد. وقد رجح كل فريق إحدى القراءتين على الأخرى ترجيحًا ظاهراً يسقط القراءة الأخرى وهذا غير مرضي لأن كلتيهما متواترة، ويدل على ذلك ما روي عن ثعلب أنه قال: إذا اختلف الإعراب في القرآن على السبعة لم أفضل إعرابًا على إعراب في القرآن بخلاف ما إذا وقع الاختلاف في كلام الناس فإني فضلت الأقوى. قال الشيخ شهاب الدين أبو شامة: قد أكثر المصنفون في القراءات والتفاسير من الترجيح بين هاتين القراءتين وليس هذا بمحمود بعد ثبوت القراءتين وصحة اتصاف الرب بهما حتى أني أصلي بهذه في ركعة وبهذه في ركعة أخرى. فإن قيل: ما الحكمة في أن لفظ مالك في هذه السورة قرىء بالألف وبدونهما ولم يقرأ كـ ﴿ملك الناس﴾ في سورة الناس؟ أجيب عنه بأن ﴿رب الناس﴾ في تلك السورة أفاد كونه مالكًا لهم فلو قرىء بعده ﴿مالك الناس﴾ للزم التكرار فقرىء ﴿ملك الناس﴾ ليفيد التخصيص بعد التعميم، وإنه تعالى كما أنه مالك الناس فهو ملكهم أيضًا فإن قلت: فعلى هذا يلزم التكرار في هذه السورة على قراءة ﴿مالك يوم الدين﴾ بعد قوله: ﴿رب العالمين﴾ لأن رب العالمين يكون مالك يوم الدين قطعًا فذكره بعده تكرار، أجيب عنه بأن المراد بالعالمين الأشياء الموجودة في الدنيا ولا تكرار ولو سلم أن رب العالمين بمعنى مالك الأشياء كلها مطلقًا أي في الدنيا والعقبى فنقول إن مثله في التنزيل كثير يذكر العام ثم الخاص تفخيمًا للخاص. **قوله: (وقرىء ملك)** بالتخفيف أي بإسكان اللام تخفيفًا كما في كتفِ وعضدِ. وقرىء ملك بلفظ الماضي ونصب اليوم وهي اختيار أبي حنيفة رحمه الله وهي قراءة حسنة لاحتمالها معنى القراءتين لجواز كونه من المِلكِ والمُلكِ، فإن المالك مأخوذ من ملكه يملكه والملك مأخوذ من ملك اللازم بسبب نقله إلى فعل بالضم. والجملة الفعلية في محل الجر صفة لموصوف محذوف كما في قوله: أنا ابن جلا. والتقدير إلٰه ملك يوم الدين وإلٰه المقدر نكرة موصوفة فلذلك جاز إبداله من المعرفة وهي لفظ الجلالة. وملك إن قرىء منونًا سواء كان مرفوعًا أو منصوبًا بألف أو بغير ألف يكون يوم الدين منصوبًا على الظرفية لإلٰه وهو ظاهر لأن الصفة المشبهة لا تعمل النصب أبدًا لأنها إنما تبنى من الفعل اللازم في أصل وضعه أو بنقله إلى باب فعل واسم الفاعل إنما يعمل عمل فعله بشرط كونه بمعنى

على أنه خبر مبتدأ محذوف، ومَلِك مضافًا بالرفع والنصب. ويوم الدين يومُ الجزاءِ، ومنه كما تَدِينُ تُدَانُ. وبيتُ الحَماسَةِ:

ولـم يـبـق سِـوى الـعـدوا ن دنّـاهـم كـمـا دَانُـوا

أَضَافَ اسمَ الفاعل إلى الظرف إجراءً له مُجرَى المفعول به على الاتساع، كقولهم

الحال أو الاستقبال ومالكيته تعالى أزلية. **قوله:** (كما تدين تدان) أي كما تفعل تجازى بفعلك. سمي الفعل المبتدأ جزاء والجزاء هو الفعل الواقع بعده ثوابًا كان أو عقابًا للمشاكلة، كما سمي جزاء السيئة سيئة في قوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشورى: ٤٠] مع أن الجزاء المماثل مأذون فيه شرعًا فيكون بحسب الأشياء. وكذا الكلام في قوله: دناهم كما دانوا أي جازيناهم كما فعلوا بدأ وقوله: دناهم جواب لما في البيت السابق وهو قوله:

فـلـمـا صـرح الـشـر فـأمـسـى وهـو عـريـان

(ولـم يـبـق سـوى الـعـدوا ن دنـاهـم كـمـا دانـوا)

يقال: صرح الشيء أي انكشف وصرحه غيره أي كشف عنه وأظهره، وصيرورته عريانًا عبارة عن كمال ظهوره بحيث لم يبق فيه خفاء أصلاً. والمعنى فلما ظهر الشر كل الظهور ولم يبق بيننا وبينهم الأخذ بالإنصاف وتعين استعمال الظلم والعدوان جازيناهم بمثل ما ابتدأ ونابه.

قوله: (أضاف اسم الفاعل إلى الظرف إجراء له مجرى المفعول به على الاتساع) إشارة إلى جواب ما يقال من أن قوله: ﴿مالك يوم الدين﴾ نكرة لكون الإضافية فيه لفظية لكونها من قبيل إضافة الصفة إلى معمولها فالمضاف في مثله لا يتعرف بالإضافة بل يبقى نكرة على حاله فكيف يصح أن يقع صفة للمعرفة؟ ومحصول الجواب أن إضافة مالك ليست من معموله لأن المراد من عمل اسمي الفاعل والمفعول هو عملهما المشروط بكونهما للحال أو الاستقبال وذلك العمل هو عملهما في المفعول به، ونحوه إذ لا يشترط ذلك في عملهما في المرفوع وفي الظرف وفي الجار والمجرور وفي الحال وفي المفعول المطلق، فإنه يجوز عملهما في ذلك مطلقًا أي في أحد الأزمنة الثلاثة والظرف الذي أضيف إليه ﴿مالك﴾ إن أجري مجرى المفعول به كانت إضافة مالك إليه بمعنى اللام لا بمعنى في إلا أنها ليست من قبيل إضافة اسم الفاعل إلى معموله فإنها إنما تكون كذلك لو لم تكن إضافة مالك إليه مبنية على الاتساع في الظرف بأن كان الظرف متعلقًا بقوله: «مالك» وكانت الإضافة بمعنى اللام حقيقة. وليس كذلك فإن كانت معلقة عن اليوم فالتقدير مالك الأمر كله يوم الدين والظرف هو المفعول فيه حقيقة وقوة الإضافة أن تكون بمعنى «في» إلا أن أرباب المعاني يعدون مثله

يا سارق الليلة أهلَ الدار. ومعناه مَلَكَ الأمورَ يومَ الدين على طريقةِ ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ﴾

من قبيل المجاز الحكمي والإسناد المجازي ويذهبون فيه إلى طريق الاتساع في الظرف ولا يقدرون كلمة «في» بل يجعلون الإضافة في جميع ذلك بمعنى اللام ويجعلون اليوم ضاربًا والليل ماكرًا في ضرب اليوم ومكر الليل ويجعلون الليلة مسروقة في قوله: يا سارق الليلة أهل الدار وكذا يجعلون يوم الدين مملوكًا في مالك يوم الدين ويجعلون النهار صائمًا والليل قائمًا في صام نهاره وقام ليله. وجعل الإضافة في الأمثلة المذكورة بمعنى «في» إنما هو كلام النحاة وهو كلام صادر عمن يقصر نظره على اعتبار المعاني الأول ويطبق اللفظ عليها وأما المحققون الذين يرون ارتفاع بيان الكلام منوطًا برعاية الاعتبارات المناسبة للحال والمقام فإنهم لا يقدرون في مثله كلمة «في» ويجعلون الإضافة بمعنى اللام، فالقول بأن اللام قد تكون بمعنى «في» كلام أهل الظاهر. ولما كانت إضافة اسم الفاعل إلى الظرف في نحو ﴿مالك يوم الدين﴾ مبنية على الاتساع بإجرائه مجرى المفعول به لم تكن إضافة الاسم إليه من قبيل إضافة الصفة إلى معمولها الذي يشترط في عملها فيه كونها بمعنى الحال والاستقبال حتى تكون إضافتها إلى الظرف المذكور لفظية فلا تتصرف بالإضافة بل هي مضافة إليه غير مقيدة بشيء من الزمان الماضي والحال والاستقبال بل ملحوظة على الإطلاق بحيث يستفاد منها معنى الاستمرار أو مقيدة بالزمان الماضي بتنزيل ما أضيف إليه من الزمان وهو يوم القيامة منزلة الماضي من حيث إنه أمر مختوم محقق الوقوع فكأنه قيد ومضى على طريق قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ﴾ [الزمر: ٧١، ٧٣] وقوله: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ﴾ [الأعراف: ٤٤] وعلى كل واحد من التقديرين لا يكون اسم الفاعل عاملاً فلا تكون إضافته إلى معموله لفظية فتكون معنوية مفيدة بتصرف المضاف إليه فلذلك صح وقوعه صفة للمعرفة ولم يتعرض لإضافة ملك مع أنه أرجح القراءتين عنده لعدم الاشتباه في أن إضافته معنوية لأنه من إضافة الصفة المشبهة فلذلك لا تعمل النصب أبدًا ألا ترى إلى قولهم في تمثيل الإضافة اللفظية والصفة المشبهة إلى فاعلها فقوله تعالى: ﴿مالك يوم الدين﴾ مثل ﴿رب العالمين﴾ على القول بأن رب نعت في أن الإضافة بينهما معنوية وإنما تكون لفظية إذا أضيفت إلى فاعلها كما في حسن الوجه وأهل الدار في قوله: يا سارق الليلة أهل الدار منصوب بسارق لاعتماده على حرف النداء كما في قولك: يا ضاربًا زيدًا ويا طالعًا جبلاً. والسر في كون الاعتماد على حرف النداء مقويًا لعمل اسم الفاعل أن حق النداء أن يتعلق بالذات واقتضى بذلك أن يقدر قبله موصوف مثل: يا شخصًا ضاربًا كأنه اعتمد على صاحبه الذي هو الموصوف ونحو ما يقوي عمله وذلك أن اسم الفاعل مثلاً موضوع لذات مبهمة قام بها الحدث الذي هو مأخذ اشتقاقه فلا يقتضي مفهومه بهذه الحيثية لا فاعلاً ولا مفعولاً

[الأعراف: ٤٤] أولَهُ المِلكُ في هذا اليوم على وجهِ الاستمرار لِتكون الإضافة حقيقيةً مُعِدَّةً لوقوعه صفةً للمَعرفةِ. وقيل: الدّين الشريعةُ. وقيل: الطاعةُ.

فاشترط لعمله تقويته بذكر ما يخصص تلك الذات المبهمة قبله سواء كان ذلك المخصص مبتدأ في التركيب نحو زيد ضارب عمرًا، أو كان مبتدأ في الأصل نحو كان زيد ضاربًا عمرًا وأن زيدًا ذاهب أبوه، أو موصوفًا نحو جاءني رجل ضارب زيدًا، أو ذا الحال نحو جاءني زيد راكبًا جملاً. فإن قلت: قد مر أن المسألة أوقعت موقع المفعول به وأضيف إليها سارق من غير تقدير في فكيف ينصب به أهل الدار أيضًا؟ أجيب عنه بأن إجراء الظرف مجرى المفعول به لا يغني عن تقديره بل لا بد أن يقدر كما أشار إليه بقوله: «ومعناه ملك الأمور يوم الدين» فعند عدم ذكر المفعول به لا يوجب أن يكون الظرف مفعولاً به حقيقة حتى يستغنى عن تقدير المفعول به وأن المقصود الأصلي من هذا الاتساع هو الظرفية أيضًا على طريق الكناية بناء على أن مالكية يوم الدين مستلزمة لمالكية الأمور الواقعة فيه كلها إلا أنه عدل عن الأصل إلى طريق الاتساع لكونه أبلغ منه، فإنك إذ تأملت فيما بين أن يقال فلان صاحب الزمان ومالك الأمر وبين أن يقال مالك الأمور في الزمان وجدت الأول أبلغ وأدل على الاستغراق لأمور المملكة وعمومها لأن تملك الزمان يستلزم تملك ما فيه على أبلغ وجه، ولما كان المقصود من العدول إلى طريق الاتساع مجرد الدلالة على هذا الاستغراق والعموم قصر اعتباره على إفادة هذا المقصود ولم يعتبر في حق غيره لأن ما يعتبر لأجل الضرورة يكون اعتباره بقدر ما تندفع به الضرورة فلما كان إجراء الظرف مجرى المفعول به لأجل إفادة هذا المقصود ولم يغن الإجراء المذكور عن تقدير المفعول به وتعدية اللفظ إليه على طريقة ﴿ونادى﴾ أي على طريق تنزيل المستقبل المحقق الوقوع منزلة الماضي، وهذا إشارة إلى دفع ما يقال: كيف يصح أن يكون مالك بمعنى الماضي وأن يكون المعنى ملك الأمور يوم الدين مع أن المعنى على ظرفية يوم الدين وهو لم يجيء بعد؟ **قوله**: (أوله الملك) بكسر الميم أي المالكية أي. ويحتمل أن لا يكون مالك بمعنى الماضي بل يكون لمجرد إثبات المالكية له تعالى يوم الدين فيدل على مجرد الاستمرار مع قطع النظر عن تقييدها بأحد الأزمنة.

قوله: (لتكون الإضافة حقيقية) تعليل لكون المعنى على أحد الوجهين المذكورين المضي والاستمرار. **قوله**: (وقيل: الدين الشريعة) وهي ما شرعه الله تعالى لعباده من الدين أي سن ووضع قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨] أي شريعة وطريقًا وقال: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللَّهِ﴾ [النور: ٢] أي في شريعته وقضائه وحكمه. وقيل: الطاعة كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [فصلت: ٣٣] أي

والمعنى يوم جزاء الدين، وتخصيصُ اليوم بالإضافة إمّا لتعظيمه أو لتفرّدِه تعالى بنفوذ الأمر فيه. وإجراءُ هذه الأوصاف على الله تعالى مِن كونِه موجِدًا للعالمين ربًا لهم مُنْعِمًا عليهم بالنِعَم كلِّها ظاهرها وباطنها عاجلها وآجلها مالكًا لأمورهم يومَ الثواب والعقاب، للدلالةِ على أنه الحقيق بالحمد لاَ أحَدٌ أحق به منه بل لا يستحقه على الحقيقة سِواه.

إلى طاعته. **قوله: (والمعنى يوم جزاء الدين)** يعني أن المعنى سواء كان المراد بالدين ههنا الشريعة أو الطاعة هو مالك يوم جزاء الدين بتقدير الجزاء مضافًا إلى الدين وقولنا مالك يوم جزاء الطاعة معناه كمعنى مالك يوم الدين على تقدير أن يكون الدين بمعنى الجزاء. وأما معنى مالك يوم جزاء الشريعة فمحمول على معنى مالك يوم جزاء التعبد بأحكام الشريعة ولما كان كل واحد من المعنيين غير خال عن التكلف آثر كون الدين بمعنى الجزاء ولم يرض بهما. **قوله: (وتخصيص اليوم بالإضافة)** أي بإضافة مالك إليه مع أنه تعالى مالك للأمور كلها في جميع الأيام والأوقات أو بإضافة ملك إليه إن قرىء بدون الألف. **قوله: (لتعظيمه)** علة للأول أي لتعظيم ذلك اليوم فإنه يوم عظيم الهول أي عظمة حيث تعرض فيه الخلائق على الملك العدل العلام وقوله: «أو لتفرده تعالى بنفوذ الأمر فيه» علة للثاني فإنه تعالى منفرد بالملك في ذلك اليوم لزوال تلك الملوك وانقطاع أمرهم ونهيهم فهذا كقوله تعالى: ﴿ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ لِلرَّحْمَٰنِ﴾ [الفرقان: ٢٦] واليوم في اللغة الوقت مطلقًا ليلاً كان أو نهارًا طويلاً كان أو قصيرًا، وفي العرف هو المدة من طلوع الشمس إلى غروبها، وفي الشرع ما بين طلوع الفجر الثاني إلى غروب الشمس. والمراد في الآية مطلق الوقت لعدم الشمس. **قوله: (من كونه موجدًا للعالمين ربًا لهم)** يدل على هذه الصفة لفظ الرب فإنه سواء كان مصدرًا وصف به للمبالغة أو نعتًا بمعنى المربي يشتمل على معنى التربية التي هي تبليغ الشيء إلى كماله شيئًا فشيئًا وهو كما يكون بزيادة توابع أصل الموجود من الكمالات يكون أيضًا بإفاضة أصل الوجود وبقائه لما ثبت في علمه الأزلي فإن إفاضة أصل الوجود له من قبيل التربية، وأيضًا كونه مالكًا له ومتصرفًا فيه بالأمر والنهي إنما يكون لكونه موجدًا. **قوله: (منعمًا عليهم إلى قوله وآجلها)** يدل عليه قوله الرحمن الرحيم. **قوله: (للدلالة)** خبر لقوله: «وإجراء هذه الأوصاف على الله تعالى» وقوله: «لا أحد أحق به» تأكيد للقصر المستفاد من قوله: «أنه الحقيق بالحمد» بأنه قصر قلب قصد به رد من زعم انفراد غيره تعالى بكونه أحق بالحمد والقانون في قصر القلب أن يذكر بلاغة وفي قصر الأفراد هو الذي يرد به زعم مشاركة غير المقصور عليه في الحكم أي يؤكد بنحو وحده والظاهر أن ينفي في التأكيد المذكور نفس ما أثبت للمقصور عليه، وهو كونه حقيقًا بالحمد إلا أنه نفيت الأحقية للإشعار بأن أصل الاستحقاق ثابت لغيره تعالى. ثم بيّن بطريق الأضراب أن استحقاق الغير للحمد

فإنّ ترتيبَ الحُكمَ على الوصف يُشعر بعلّيته له. وللإشعار من طريق المفهوم على أن من

استحقاق ظاهري والمستحق له على الحقيقة ليس إلا هو عز وجل. **قوله:** (فإن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعليته له) بيان لوجه دلالة الإجراء المذكور على أنه تعالى هو الحقيق بالحمد دون غيره فإن قوله: ﴿الحمد لله﴾ حكم بكونه تعالى هو الحقيق بالحمد وإجراء الأوصاف المذكورة عليه تعالى بترتب الحكم المذكور على اتصافه تعالى بها، وهذا الترتيب لما أشعر بكون مجموع الأوصاف المذكورة علة لاستحقاقه تعالى الحمد فحينئذ وجب أن يختص الحمد به تعالى لأن شيئًا من الأوصاف المذكورة لا يوجد في غيره فضلاً عن المجموع فلا يستحقه غيره تعالى حقيقة، وهذا هو ما وعده قبل بقوله: «كرره للتعليل على ما سنذكره».

قوله: (وللإشعار إلى آخره) عطف على قوله: «للدلالة» ذكر للإجراء المذكور فائدتين: الأولى أن يكون الكلام بمنطوقه دليلاً على اختصاص الحمد به تعالى بواسطة إشعاره بأن تلك الأوصاف علة الحكم وبالعلم الضروري بأن تلك العلة منتفية عما سواه تعالى وأن انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول، والفائدة الثانية أن يكون الكلام بمفهومه المخالف دليلاً على اختصاص العبادة به تعالى وذلك لأنك إذا قلت: الحمد لمن اتصف بهذه الصفات فإن مفهومه المخالف إن من لم يتصف بها لا يليق لأن يحمد وإذا لم يكن لائقًا لأن يحمد فعدم كونه أهلاً لأن يعبد أولى فيكون إجراء تلك الأوصاف عليه تعالى باعتبار المفهوم دليلاً على ما بعده وهو قوله: ﴿إياك نعبد﴾. ولما ذكر فائدة إجراء مجموع الأوصاف الأربعة على المجموع شرع في بيان فائدة كل واحد منها على حدة وفرعه على ما قبله بالفاء لأنه تفصيل له والتفصيل متفرع على الإجمال، فالصفة الأولى وهي كونه تعالى رب العالمين من حيث دلالتها على الإيجاد الذي هو أصل جميع النعم وعلى التربية المفرعة على نعمة الإيجاد والتربية موجبة للحمد، والصفة الثانية وهي كونه تعالى رحمانًا ورحيمًا للدلالة على أن صدور تلك النعمة لمخلوقاته لما تقرر من أن الرحمة في العرف واللغة رقة القلب وانعطافه نحو المرحوم بحيث يحملا على أن يتفضل ويحسن إليه باختياره من غير توقع عوض منه ولا غرض آخر سوى الإحسان إليه ولما استحال وصفه تعالى بالرحمة باعتبار المبادىء التي هي انفعالات أريد بها الغاية التي هي الأفعال الاختيارية أشار أولاً بقوله: ﴿رب العالمين﴾ إلى أنه تعالى منعم بنعمتي الإيجاد والتربية ثم أشار بقوله: ﴿الرحمن الرحيم﴾ إلى أن ذلك الإنعام إنما هو على سبيل التفضل والاحسان الاختياري لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات لا يصدر عنه شيء إلا بطريق الإيجاب والاضطرار، ولا كما زعمت المعتزلة أيضًا من أنه تعالى يجب عليه إثابة العيد المطيع بسبب سوابق أعماله الصالحة وعقابه بما

لم يتصف بتلك الصفات لا يستأهل لأن يُحمد فضلا عن أن يُعبَد ليكون دليلاً على ما بعده. فالوصف الأوّل لبيان ما هو الموجِب للحمد وهو الإيجاد والتربية، والثاني والثالث للدلالة على أنّه متفضل بذلك مختار فيه ليس يصدر منه لإيجاب بالذات أو وجوب عليه قضيةً بسوابق الأعمال حتى يستحق به الحمدَ. والرابع لتحقيقِ الاختصاص فإنه مما لا يقبل الشركة وتضمينِ الوعد للحامِدين والوعيد للمُعرضين.

أسلفه من المعاصي. وكل واحد من المذهبين ينافي الاختيار، فأما منافاة القول الأول وهو القول بأنه تعالى موجب بالذات فظاهر. وأما منافاة القول الثاني وهو القول بأنه تعالى يجب عليه شيء بمقتضى حكمته بسبب سابق فلا إذ الوجوب عليه تعالى عندهم ليس كالوجوب على العبد حتى لا ينافي الاختيار بل هو بمعنى عدم قدرته على التركيب، فقوله: «قضية بسوابق الأعمال» علة للوجوب عليه والقضية والقضاء الحكم وقوله: «يستحق به الحمد» متعلق بقوله: «مختار فيه» من حيث إن ما بعده بيان له، «وحتى» استئنافية فيكون قوله: «يستحق» مرفوعًا سببًا عما قبله قصد به الحال على طريق حكاية الحال الماضية فإنه تعالى لو لم يكن مختارًا فيه بل صدر عنه لإيجاب ذاته أو للوجوب عليه بسبب سابق لم يستحق به الحمد لما عرفت أن المحمود عليه لا بد أن يكون اختياريًا. والصفة الرابعة وهي كونه تعالى مالك الأمور يوم الدين لبيان أن كونه تعالى مختصًا بالحمد منفردًا أمر متحقق لا اشتباه فيه من حيث إن كونه تعالى مالك يوم الدين مما لا يتصور أن يشاركه تعالى فيه غيره بوجه ما بخلاف الأوصاف السابقة فإن كل واحد منها وإن كان مختصًا به تعالى لا يشاركه أحد في شيء منها على الوجه الذي ثبت له تعالى إلا أن للعبد حظًا فيها يتصور بسببه نوع شركة فيها واختصاص مالكية الأمر في ذلك اليوم به تعالى يوجب اختصاصه بالحمد لما مر من أن ترتب الحمد على الأوصاف المذكورة يشعر بعليتها فيه، ولما جعل الحمد مرتبًا على الصفة الرابعة التي هي أظهر وأشد اختصاصًا به تعالى بحيث لا شبهة في اختصاصها به تعالى وأشعر ترتب الحمد عليها بكونها دلت له كانت أدل على اختصاص الحمد به تعالى في نفس الأمر لأن اختصاص العلة بالشيء في نفس الأمر اختصاصًا قطعيًا يفيد اختصاص الحكم به كذلك، فظهر بهذا التقريران قوله: «والوصف» إلخ تفصيل لما سبق من أن ترتب الحكم على مجموع الأوصاف يشعر بعليتها له وأن اختصاص العلة التي هي المجموع به تعالى يستلزم اختصاص الحكم به، إلا أن الوصف الرابع لما كان أبين وأظهر اختصاصًا به تعالى كان أدل على تحقق اختصاص الحمد به تعالى. **قوله: (وتضمين الوعد للحامدين)** عطف على تحقيق الاختصاص.

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝﴾ ثم إنه لما ذُكِرَ الحَقيقُ بالحمد ووُصِفَ بصفات عظام تميز بها عن سائر الذوات، تعلّق العلم بمعلوم معينٍ فخُوطِبَ بذلك، أي يا مَن هذا شأنه نخصك بالعبادة والاستعانة ليكون أدل على الاختصاص

قوله: (ثم أنه) أي أن الشأن. أشار بكلمة «ثم» إلى بعد سوق الكلام بطريق الخطاب عن سوقه بطريق الغيبة، فإن الكلام من أول السورة إلى ههنا مسوق بطريق الغيبة حيث ذكر تحقيق الحمد والأوصاف الأبدية بالأسماء الظاهرة المنزلة منزلة ذكر الشيء بضمير الغائب ثم انتقل منه إلى الخطاب حيث قيل ﴿إياك﴾ فتبين أن الكلام فيه التفات من الغيبة إلى الخطاب. **قوله:** (تميز بها) صفة لقوله: «صفات عظام» أي تميز ذلك الحقيق بالحمد بتلك الصفات وقوله: «تعلق العلم» جواب «لما» وقوله: «فخوطب» تفريع على تعينه العلمي الجاري منزلة اليقين بطريق المشاهدة عيانًا أي فخوطب ذلك المعلوم المعين بسبب ذكر التعيين العلمي المنزل منزلة اليقين الحاصل بطريق المشاهدة والعيان بناء على قوة ذلك التميز العلمي الحاصل بإجراء الأوصاف عليه. وفي بعض النسخ «وتعلق» بواو العطف معطوفًا على ذكر في قوله: «لما ذكر» وجواب «لما» هو قوله: «خوطب» بدون الفاء. **قوله:** (نخصك بالعبادة والاستعانة) أي نفردك ونميزك بهما ونقصرهما عليك ولا نعبد ولا نستعين بأحد غيرك، على أن تكون الباء داخلة على المقصور وقد تدخل على المقصور عليه كما في قوله: الجر مختص بالاسم فإن الجر مقصور والاسم مقصور عليه. **قوله:** (ليكون) أي ليكون الخطاب. وهو بيان لفائدة الالتفات إلى الخطاب وبيّن له فائدتين: الأولى أنه أدل على اختصاص العبادة والاستعانة به تعالى فإنه لو قيل: إياه نعبده وإياه نستعين لاستفيد الاختصاص من مجرد تقديم ما حقه التأخير فإنه موضوع لإفادة الاختصاص عرفًا والالتفات إلى الخطاب يؤكد المعنى المستفاد من التقديم ويقويه لما في معنى التقديم المذكور من الإشعار بترتب الحكم على الوصف الدال على العلية من حيث إن الخطاب المذكور ليس على حقيقته بل مبني على تنزيل التمييز العلمي الحاصل من الأوصاف منزلة تمييز الحاضر الشاهد، فيكون ترتيب الحكم على الخطاب بمنزلة ترتيبه على تلك الأوصاف كأنه قيل: أيها الموصوف المتميز بهذه الأوصاف نخصك بالعبادة والاستعانة. ومن المعلوم أن ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له فكأنه قيل: نخصك بهما لأجل تمييزك بتلك الأوصاف وقد مر أن اختصاص العبادة والاستعانة به تعالى مما يفيده التقديم فيكون الالتفات مع التقديم أدل عليه من مجرد التقديم وذلك يتضمن الإشارة إلى أن الحمد ينبغي أن يكون على وجه يوجب ترقي الحامد من حضيض الحجاب والغيبة إلى ذروة قرب المشاهدة والحضور إلى أن العبادة والاستعانة لا بد أن يكونا في مقام الإحسان وهو أن يعبد العبد ربه كأنه يراه ويخاطبه. ونظير ﴿إياك﴾ ههنا

وللترقّي من البرهان إلى العيان والانتقال من الغيبة إلى الشهود. وكأن المعلومَ صار عيانًا والمعقولَ مشاهدًا والغيبة حضورًا. بَنَى أوّل الكلام على ما هو مبادي حال العارف من

اسم الإشارة في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡ﴾ [البقرة: ٥] كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى. والفائدة الثانية للالتفات ما أشار إليه بقوله: «وللترقي من البرهان إلى العيان» وهو معطوف على قوله: «ليكون». والموجود في أكثر النسخ «والترقي» بدون اللام فيكون معطوفًا على الاختصاص أي انتقل إلى طريق الخطاب لكونه أدل على اختصاص العبادة والاستعانة به تعالى وعلى الترقي من علم الحقيق بالحمد بطريق الدليل والبرهان إلى علمه بطريق المشاهدة والعيان، فإن العلم به بما أجرى عليه من الصفات من قبيل العلم به بما يدل عليه من الدليل والبرهان إلا أن التفضيل المستفاد من لفظ أدل حينئذ يكون في حق المعطوف عليه بمعنى زيادة طريق الخطاب على طريق الغيبة في الدلالة على الاختصاص وهي التي يعبر عنها بالزيادة على ما أضيف إليه وفي حق المعطوف يكون بمعنى الزيادة المطلقة لأن الزيادة بالمعنى الأول تستلزم اشتراك الزائد والمزيد عليه في أصل الدلالة على الترقي، مع أنه لو أجري الكلام على مقتضى الظاهر وقيل: إياه نعبد وإياه نستعين ولم ينقل إلى طريق الخطاب لخلا الكلام عن الدلالة على الترقي من البرهان إلى العيان لأن الوصول إلى ذات الحقيق بالحمد من طريق الصفات إنما هو من طريق البرهان الصرف ومن قبيل العلم به بما يدل عليه وليس فيه شائبة المشاهدة والعيان حتى يكون مشتملاً على الترقي من البرهان إلى العيان ويكون العدول إلى طريق الخطابِ في الدلالة على ذلك الترقي، فوجب أن يكون لفظ أدل في المعطوف للزيادة المطلقة. والظاهر أن العطف والانتقال من الغيبة إلى الشهود من قبيل العطف التفسيري وليس المراد من الشهود والمعاينة رؤية الحقيق بالحمد بالبصر وهو ظاهر، قال عليه السلام: «إن أحدكم لن يرى ربه حتى يموت». بل المراد به حالة تحصل للعبد عند رسوخه في كمال الأعراض عما سواه تعالى وتمام توجهه إلى حضرته بحيث لا يكون في لسانه وقلبه ووهمه وسره وجهره غيره وعد هذه الحالة مشاهدة لمشاهدة البصر إياه واشتغال القلب والقالب به وأشار إليها من قال:

خيالك في عيني وذكرك في فميّ ومثواك في قلبي فأين تغيب

قوله: (بنى أول الكلام إلى آخره) جملة مستأنفة لبيان ما أجمله بقوله: «وللترقي من البرهان إلى العيان» كأنه قيل: كيف يكون ذلك وما معناه؟ أجاب عنه بأن يقال بنى أول الكلام وهو من قوله: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ إلى قوله: ﴿إياك نعبد﴾ والعارف في مبدأ حاله يتوجه إلى جانب ربه بالمداومة على ذكره والتفكر في أسمائه وصفاته وفائض آلائه وثوابه الاستدلال على الصانع بمصنوعاته في الأنفس والآفاق فيتقرب إليه بأنواع الطاعات

الذكر والفكر، والتأمّل في أسمائه والنظر في آلائه والاستدلال بصنائعه على عظيم شأنه وباهر سلطانه ثم قفّى بما هو منتهى أمرهِ. وهو أن يخوضَ لجّةَ الوصول ويصير من أهل المشاهدة فيراه عيانًا ويناجيه شفاهًا. اللهم اجعلنا من الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر. ومن عادة العرب التفنّن في الكلام والعدول من أسلوب إلى آخر تطرية له وتنشيطًا

وأصناف الرياضات ويترقى من مقام إلى مقام آخر أعلى من الأول حتى يستغرق بملاحظة جناب قدسه بحيث لا يلاحظ شيئًا إلا لاحظ ربه ولا التفت إلى شيء إلا ويرى ربه وهو آخر درجات السالكين وأول درجات الواصلين وهو المسمى بمقام المشاهدة والمعاينة. فأول السورة الكريمة ينبىء عن مبادىء أحواله فإن اشتماله على ذكره تعالى بصفات ذاته وأفعاله ظاهر لا خفاء فيه وذكر اسم ذاته وإجراء أسماء صفاته عليه ينبىء عن الفكر والتأمل في أسمائه وهذه الصفات لا شك في إثباتها العظم الآلاء من الإيجاد والتربية والرحمة البالغة في يوم الدين، فلا جرم اشتمل أول الكلام على النظر في الآلاء والحمد عليها والتعرض للعالمين والحكم عليهم بأنه تعالى يوجدهم وذريتهم من قبيل هذه المبادىء بما هو منتهى أمره وهو أن يخوض أي يدخل وسط بحر الوصول، فإن لجة الماء معظمه ويفيد العمق والقعر منه ويستعمل في وسط البحرِ لأنه أبعد قعرًا فإن السائر إلى الله تعالى يتجرد من التعلقات الكونية إلى أن يترقى إلى مقام المكاشفة ثم المشاهدة ثم المعاينة ثم إلى مراتب أخرى من الاتصال في الانفصال والفناء في البقاء وينتهي عنده السير إلى الله تعالى، وعنده انقطاع يبتدىء السير في الله تعالى وهو لا ينقطع ولا يتناهى وإليه أشار من قال:

شربت الحب كأسًا بعد كأس فـانـفـد الـشـراب ولا رويـت

قوله: (ومن عادة العرب) إشارة إلى الفائدة العامة للالتفات الذي لا يختص بمورد دون مورد بعدما بيّن له فائدتين مخصوصتين بهذا الواقع والظاهر أن تقدم الفائدة العامة عليهما، ولعله إنما ترك ذلك الترتيب إما لزيادة اهتمامه بالفائدة الخاصة أو لاقتضاء الفائدة العامة إفادة البسط والإطناب. **قوله:** (تطرية) بالياء دون الهمزة أي تجديدًا وإحداثًا من طريت الثوب إذا عملت به ما يجعله كأنه جديد، والتطرئة بالهمزة بمعنى الإيراد والإحداث من طرأ عليه إذا ورد وحدث، والأول أنسب بهذا الموضع وإن كان صحيحًا أيضًا. والتطرية فائدة عامة للالتفات من جهة المتكلم مع قطع النظر عن جانب السامع وهي تقرره واتساعه في إيجاد الكلام وإظهار قدرته عليه وتمكنه منه وتنشيط السامع أي إحداث النشاط له في سماع الكلام واستجلاب حسن إصغائه إليه بلطف انعطافه فائدة أخرى عامة له إلا أنها من جهة السامع.

قوله: (والعدول من أسلوب إلى آخر) عطف تفسير للتفنن يقال: افتن الرجل في حديثه وتفنن الرجل إذا جاء بالأفانين أي بالأساليب وهي أجناس الكلام وطرقه، والفنون الأنواع

للسامع فتُعدَلُ من الخطاب إلى الغيبة ومن الغيبة إلى التكلم وبالعكس. كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم﴾ [يونس: ٢٢] وقوله: ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابٗا فَسُقۡنَٰهُ﴾ [فاطر: ٩] وقولِ امرىء القيس:

تطاولَ لَيلُكِ بالأثمَدُ ... ونامَ الخَليُّ ولم تَرقُدِ

وبات وباتت له ليلةٌ ... كليلة ذي العائر الأرمَد

وذلك من نَباءٍ جاءني ... وخُبِرتُه عن أبي الأسود

وقوله: «فيعدل من الخطاب إلى الغيبة» إلى قوله: «وبالعكس» لف وما بعده من الأمثلة نشر على سبيل الترتيب فإن مقتضى الظاهر أن يقال وجرين بكم بالخطاب بدل بهم وأن يقال فساقه بالغيبة بدل فسقناه، لأن المراد بضمير الخطاب في «كنتم» وبالضمير المجرور «في بهم» واحد وكذا بضميري قوله: «أرسل» وقوله: «فسقناه» وهو ظاهر. والأثمد بفتح الهمزة وضم الميم اسم موضع، وأما الإثمد بكسرهما فهو حجر يكتحل به كذا قيل. وقيل: إنهما لغتان بمعنى واحد وهو الموضع ولا ينافي كون الإثمد بكسرتين بمعنى الحجر الذي يكتحل به كونه موضعًا آخر، والخلي الخالي من الهم والحزن، والخطاب في قوله: «ليلك ولم ترقد» لنفسه والتفت من الخطاب إلى الغيبة حيث قال: «وبات» والظاهر أن يقول وبت، وقوله: «وباتت له ليلة» من قبيل الإسناد المجازي، والعائر بمعنى العوار وهو القذى الرطب الذي تلفظه العين حين الوجع والأرمد من وجعته عينه يقال رمد بالكسر إذا هاجت عينه. والمراد تشبيه نفسه في القلق والاضطراب بذي العائر وتشبيه ليلته في الوحشة والطول بليلته، وقوله: «وذلك» أي ما ذكرته من المشاق لأجل نبأ جاءني وخبرت ذلك النبأ عن أبي الأسود الذي هو أبو الشاعر، وذلك النبأ هو خبر قتل أبيه وكنيته أبو الأسود والقصيدة مرثية له. وفي «جاءني» التفات من الغيبة إلى التكلم فالبيت المذكور مشتمل على ثلاثة التفاتات: الأول في ليلك فإنه التفات من التكلم إلى الخطاب إذا القياس ليلي وإن لم يسبق ضمير المتكلم عن نفسه بطريق التكلم به وعدل عنه إلى طريق الخطاب فإن مثله التفات عند السكاكي، والالتفات الثاني من بات فإنه التفات من الخطاب إلى الغيبة إذ القياس وبت على الخطاب، والثالث جاءني فإنه التفات من الغيبة إلى التكلم والقياس جاءه فهو باعتبار الالتفات الثاني نظير قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم بِرِيحٖ طَيِّبَةٖ﴾ [يونس: ٢٢] وباعتبار الالتفات الثالث نظير قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ ٱلرِّيَٰحَ﴾ [فاطر: ٩] الآية فظهر أن المصنف إنما أورد البيت باعتبار اشتماله على الالتفات الأول مثالاً لقوله وبالعكس، فإنه بحسب مفهومه يتناول الالتفات من التكلم إلى الخطاب كما يتناول الالتفات من التكلم إلى الغيبة ومن الغيبة

وإيّا ضميرٍ منصوبٍ منفصلٍ وما يلحَقه مِن الياء والكاف والهاء حروف زيدَت لبيان

إلى الخطاب ومن الخطاب إلى التكلم، فلما أورد الآية الأولى مثالاً للالتفات من الغيبة إلى التكلم أورد البيت باعتبار اشتماله على الالتفات من التكلم إلى الخطاب مثالاً لقوله وبالعكس حتى يكون النشر منطبقًا على اللف غير قاصر عنه، فظهر أيضًا أنه اختار في الالتفات ما ذهب إليه السكاكي من أنه يكفي في الالتفات أن يكون التعبير بأحد الطرق الثلاثة عدولاً عن مقتضى الظاهر من حيث إن الظاهر أن يعتبر عنه بطريق آخر منها سبق التعبير بالطريق المعدول عنه تحقيقًا بل يكتفي بالعدول عنه تقديرًا بأن يقتضي الظاهر التعبير به ولا يعبر ويعدل عنه إلى طريق آخر في قوله: «تطاول ليلك» فإن الشاعر خاطب نفسه مع أن الظاهر أن يقول ليلي وعدل عنه إلى طريق الخطاب ولم يسبق التعبير بطريق التكلم فهذا إنما يكون التفاتًا بالمعنى الأعم ولا التفات عند الجمهور لأنهم يشترطون سبق التعبير بالطريق المعدول عنــه.

قوله: (وإيّا ضمير منصوب منفصل إلى آخره) كما هو مذهب الجمهور من المحققين ذكر في الحواشي السورية أن المحققين كالخليل وسيبويه والأخفش والمازني وأبي علي وغيرهم على أن «إيا» ضمير إلا أن الجمهور منهم على إن اللواحق بعده حروف دالة على أحوال المرجوع إليه من التكلم والخطاب والغيبة فلا يكون لها محل، والخليل على أنها أسماء أضيف إليها «إيا» فتكون في محل الجر، ويرد عليه أن الإضافة من خواص الاسم فلا يضاف الضمير إليها. وقال الزجاج والسيرافي: «ابا» ليس بضمير بل هو من قبيل الأسماء الظاهرة واللواحق التي بعده مضمرات أضيف إليها إيا كان إياك بمعنى نفسك وإنه اسم مضمر مبهم أضيف إلى الضمائر التي بعده إزالة لإبهامه، واستدل عليه بما ورد في إضافته إلى المظهر في قول من قال: إذا بلغ الرجل الستينِ فإياه وإيا الشواب. وذهب قوم من الكوفيين إلى أن إياك وإياي وإياه وثنيتها وجمعها تقام حروفها ضمائر مثل هو وهي إلى هم وهن فإنها بكمالها ضمائر للتركيب فيها إجماعًا. وذهب آخرون منهم إلى أن الضمائر هي اللواحق «وإيا» دعائم لها لتعيين سببها منفصلة مستقلة بالتلفظ بها وإن اللواحق بكلمة «إيا» كالهاء والكاف والياء في إياه وإياك وإياي هن الضمائر وكانت متصلة بعاملها والهاء في إياه هي الهاء التي في ضربه والكاف والياء في إياك وإياي مثل الكاف والياء في ضربك وضربني، فلما أريد انفصالها عن الفعل تعذر النطق بها دالة على معانيها حال الاتصال فضم إليها «إيا» حتى تستقل بالنطق فكان «أيا» عمدة لتلك اللواحق يعتمد النطق بها عليه كالدعامة. وهي عماد البيت، فكان إياك وإياي بمعنى نفسك ونفسي ونظير إياك في كون الكاف هو الضمير وكون إيا دعامة لفظ أنت فإن التاء فيه هي الضمير وإن دعامة على ما مال إليه بعض البصريين.

التكلّم والخطاب والغيبة، لا محلّ لها من الإعراب كالتاء في أنت، والكاف في أرأيتَك. وقال الخليل: أيّا مضاف إليها. واحتج بما حكاه عن بعض العرب إذا بلغ الرجل الستينَ فإِيَّـاهُ وإِيّـا الشَّوَابِّ وهو شاذ لا يُعتمد عليه. وقيل: هي الضمائر وإِيّـا عمدة فإنّها لمّا فُصلت عن العوامل تعذّر النطق بها مفردة فضم إليها إِيّا لتستقلّ به. وقيل: الضمير هـو المجموع. وقرىء أَيّاكَ بفتح الهمزة، وهِيّاك بقلبها هاءً.

وذهب القراء إلى أن أنت بكماله هو الضمير، والمحققون إلى أن الضمير هُو أن واللواحق حروف مبينة لحال الضمير الذي هو أن وأما الكاف في «أرأيتك» بمعنى أخبرني فإنه حرف إجماعًا جـيء به لتبيين ما أريد بالتاء. واستشهاد المصنف بكاف أرأيتك على كون «إيا» ضميرًا منفصلاً وكون ما لحق به حرفًا جـيء به لبيان حال المرجوع إليه من التكلم والخطاب والغيبة ظاهر لكون الكاف المذكور حرفًا بالإجماع جـيء به لتبيين ما أريد بالتاء من الإفراد والتثنية والجمع. وأما الاستشهاد عليه بتاء أنت فغير ظاهر لمكان اختلاف النحاة فيه، وأن منهم من ذهب إلى أن تاء أنت حرف جـيء به لبيان حال الضمير الذي هو أن، ومنهم من ذهب وهو الفراء إلى أن الضمير هو أنت بكماله، ومنهم من ذهب إلى أنها هي الضمير وأن دعامة. والكاف في «أرأيتك زيدًا ما صنع» بمعنى أخبرني زيدًا فالتاء فاعل لكونه مسندًا إليه والكاف حرف خطاب تدل على أحوال المخاطب تقول: أرأيتك زيدًا أي أخبرني، أرأيتكما زيدًا أي أخبرا، أرأيتكم زيدًا أي أخبروا. والاستفهام في أرأيتك مستعمل في الأمر بالإخبار مجازًا من باب ذكر السبب وإرادة المسبب إذ الرؤية سبب للعلم وصحة الخبر، قال صاحب الكشاف: لما كانت رؤية الأشياء سببًا وطريقًا إلى الإحاطة بها علمًا والإخبار عنها استعملوا أرأيت بمعنى أخبر والكاف فيه حرف خطاب إذ لو كان اسمًا لكان مفعولاً وحينئذ لم يجز أن ينصب زيدًا لأن الرؤية بمعنى الإبصار لا تتعدى إلى المفعولين، ولأجل هذا يثنى ويجمع على حسب حال المخاطب لا على حسب حال المفعول تقول: أرأيتك زيدًا أرأيتكما زيدًا أرأيتكم زيدًا. إلى ههنا كلامه. **قوله**: (فإياه وإيا الشواب) معناه تحذير من بلغ ستين من الرجال من التعرض للشواب وتزوجهن، فإن قوله: «وإياه» من باب التحذير لأنه يصدق أنه معمول بتقدير اتق تحذيرًا مما بعده نحو: إياك والأسد إلا أنهم بالغوا في التحذير وأدخلوا كلمة «أيا» على الشواب كما أوصلوها بالكاف في «إياك» والأسد لإيهام أن كلاً منهما محذر من الآخر أي عليه أن يقي نفسه من التعرض للصواب وعليهم مثل ذلك. ووجه الاستدلال به مع أنه شاذ من حيث إضافة «أيا» فيه إلى المظهر أن فيه دلالة على أن أيا أينما كان مضافًا إلى ما بعده فإن ما بعده حينئذ يضاف إلى الاسم الظاهر في نحو غلام زيد، ويضاف إلى المضمر أيضًا نحو غِلامي وغلامك. **قوله**: (وقرىء إياك بفتح الهمزة) كما قرىء بكسرها،

والعبادة أقصَى غاية الخضوع والتذلل، ومنه طريقٌ مُعبَّدٌ أي مذلّلٌ، وثوبٌ ذو عَبَدةٍ إذا كان في غاية الصَّفاقة، ولذلك لا تستعمل إلاّ في الخضوع لله تعالى. والاستعانةُ طلب المعونة وهي إمّا ضرورية أو غيرُ ضروريّةٍ، والضروريّة ما لا يتأتى الفعل بدونه كاقتدار

وقرىء أيضًا هياك بقلب الهمزة هاء والياء مشددة وبهمزة مفتوحة أو بها. وفتح الهاء وكسرها لغتان قال الشاعر:

فهياك والأمر الذي أن ترحبت ... موارده ضاقت عليك مصادره

أي اتق نفسك أن تتعرض للأمر الذي إن توسعت مواضع وروده ودخوله ضاقت عليك مواضع الصدور والرجوع عنه. والمراد الحث على التدبر في عواقب الأمور قبل الشروع فيها. **قوله:** (والعبادة أقصى غاية الخضوع) غاية الشيء ليس لها حدود ونهايات فلا وجه لإضافة أقصى إليها. قيل: أقصى غايات الخضوع والعبادة هي الطاعة مع التذلل، والخضوع الذل، والتعبيد التذليل يقال: طريق معبد إذا كان مذللاً بالأقدام. **قوله:** (إذا كان في غاية الصفاقة) ثخينًا قال الشيخ: وهو ضد النحافة والضعف وقال الجوهري: العبد بالتحريك الغضب والأنف والعبدة مثل الأنفة وقد عبد أي أنف ويقال أيضًا: ناقة ذات عبدة أي ذات قوة وسمن ولك عبدة أي قوة. إلى هنا كلامه. **قوله:** (ولذلك) أي ولكون العبادة أقصى غاية الخضوع لا تستعمل شرعًا إلا في الخضوع لله تعالى ومن استعملها في غيره تعالى فقد ارتكب الحرام، والاستعانة طلب المعونة وهو مصدر بمعنى العون والإعانة. وقسم المعونة بهذا المعنى إلى ضرورية وهي ما لا يتأتى الفعل بدونه وتسمى في أصول الفقه بالقدرة الممكنة وهي أدنى ما يتمكن به المرء من إيجاد الفعل، سميت ضرورية لتوقف صدور الفعل عليها بالضرورة وهي المسماة في علم الكلام بالاستطاعة بمعنى سلامة الأسباب والآلات، والمعونة الضرورية بهذا المعنى في مناط التكليف اتفاقًا أما عند من لا يجوز التكليف بما لا يطاق نحو الماتريدية والمعتزلة فظاهر، وأما من يجوزه كالأشاعرة فكأنهم إنما قالوا بالجواز فقط لا بالوقوع. وإلى غير ضرورية وهي المسماة في كتب الأصول بالقدرة الميسرة وهي ما يتمكن المكلف من إيجاد الفعل بدونه لكن لا يحصل اليسر إلا به، وهذا القسم من المعونة الغير الضرورية لا يتوقف عليه صحة التكليف بل يتوقف عليه يسره فقط فاشتراط الواجبات المالية إنما هو للتيسير لا لتوقف أصل التكليف عليها وإلا لما كلف المريض بالصلاة فقوله: «لا يتوقف عليه صحة التكليف» أراد بها الصحة العقلية وإلا فالصحة الشرعية لبعض التكاليف تتوقف على هذا القسم من المعونة كالتكليف بأكثر الواجبات المالية.

قوله: (والضرورية ما لا يتأتى الفعل بدونه كاقتدار الفاعل) أي كإعطاء الاقتدار له فإنه

الفاعل وتصوّرِه وحصولِ آلة ومادّة يفعل بها فيها، وعند استجماعها يوصف الرجل بالاستطاعة، ويصحّ أن يكلّف بالفعل. وغير الضروريّة تحصيل ما يتيسّر به الفعل ويسهل كالراحلة في السّفر للقادر على المشي أو يقرّب الفاعلَ إلى الفعل ويَحُثُّه عليه. وهذا القسم لا يتوقف عليه صحّة التكليف، والمراد طلب المعونة في المهمّات كلّها أو في أداء العبادات. والضمير المستكنّ في الفعلَين للقارِىء ومن معه مِن الحَفَظةِ وحاضرِي صلاةِ

هو المعونة لأنفس الاقتدار، ولو قيل: كاقتدار الفاعل لم يحتج إلى هذا التكلف وكذا قوله: «وتصوره» فإن المراد وكإباحته صورة ما يصدر عنه باختياره لأنها هي المعونة لا نفس الصورة الحاصلة ويكتفي الذهن بها، وكذا الحال في حصول المادة والآلة المراد بهما ما يكون مبدأ لحصولهما لا نفس حصولهما. **قوله: (يفعل بها فيها)** أي يفعل الفاعل بتلك الآلة في تلك المادة فإن الفعل الموقوف عليها لا يتأتى بدونها فيكون إعطاؤهما من قبيل المعونة الضرورية وعند استجماع هذه الأمور الأربعة في المكلف يوصف بالاستطاعة، ويصح أن يكلف بالفعل فإن الأشاعرة وإن جوزوا التكليف بما لا يطاق لكنهم لا يجوزون وقوعه بالفعل إلا عند استجماع الأمور الأربعة. فالمراد بالفعل ما يقابل القوة لا الفعل بمعنى الأثر الصادر. **قوله: (وغير الضرورية تحصيل ما يتيسر به الفعل)** أي جعله حاصلاً للفاعل لأنه هو المعونة لا تحصيل الفاعل إياه. **قوله: (أو يقرب الفاعل إلى الفعل)** كالترغيبات ووعد المثوبات على فعله والإيعاد بالعقوبات على تركه. **قوله: (والمراد طلب المعونة في المهمات كلها أو في أداء العبادات)** إشارة إلى عدم ذكر المستعان فيه ههنا من حيث إنه لا يكون تعلق قوله: ﴿نستعين﴾ بذلك غير مراد بأن يتوجه إلى القصد إلى نفس الفعل فقط ويعبر عنه بتنزيل المتعدي منزلة اللازم فإن تعلقه بالمفعول بواسطة حرف الجر مراد لكنه حذف إما القصد التعميم أي لا يقدر كل ما يصح أن يكون مفعولاً لذلك الفعل من المهمات المتناولة لأداء العبادات وغيرها بناء على أن تقدير بعض المهمات دون بعض ترجيح بلا مرجح مع أن المقام مقام إظهار العجز والاحتياج التام إلى المعونة في جميع المهمات، فالعموم مستفاد من الحذف بمعونة المقام ويدخل فيه أداء العبادات دخولاً أوليًا. وإما لقصد مجرد الاختصار بأن يكون المراد تعلق الفعل بالمفعول الخاص المدلول عليه بالقرينة المعينة للمراد وذلك المفعول الخاص في هذا المقام هو أداء العبادات والقرينة المعينة له هي اقتران فعل الاستعانة بقوله: ﴿إياك نعبد﴾ مع ظهور احتياج العبادة إلى الإعانة وحذف المفعول في مثله يكون لمجرد الاختصار. **قوله: (والضمير المستكن في الفعلين للقارىء ومن معه)** إذ لا يجوز أن يكون للقارىء وحده ويكون جمعه للتعظيم لأنه لا يليق بمقام إظهار التذلل والخضوع، فتعين أن يكون للقارىء مع غيره وذلك الغير فيه ثلاث احتمالات على حسب اختلاف أحوال القارىء

الجماعة، أوله ولِسائر الموحّدين أدرَج عبادته في تضاعيف عبادتهم وخَلطَ حاجته بحاجتهم لعلّها تُقبَلُ ببركتِها ويجاب إليها، ولهذا شرعت الجماعة. وقدّم المفعول للتعظيم

لا يخلو: إما أن يكون في الصلاة أو خارجها. وعلى الأول إما أن يكون منفردًا أو مع الجماعة فإن كان منفردًا يكون من معه الحفظة وإن كان مع الجماعة يكون من معه حاضري صلاة الجماعة، وإن كان خارج الصلاة يكون من معه سائر الموحدين وعلى هذا ينبغي أن يكون قوله: «وحاضري صلاة الجماعة» معطوفًا على ما قبله أو لكونه مبنيًا على احتمال كونه منفردًا في الصلاة فيكون كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه قسيمًا للآخر ويكون مبنى كل واحد منهما قسيمًا لمبنى الآخر فالمناسب عطفه عليه بكلمة «أو» ولعله آثر عطفه له بكلمة الواو لتوقفهما من حيث ابتناؤهما على كون القارىء في الصلاة وعطف قوله: «أوله ولسائر الموحدين» على قوله: «للقارىء ومن معه من الحفظة وحاضري صلاة الجماعة» يشعر أن القارىء له حالتان كل واحدة منهما قسيمة للأخرى وهما كونه في الصلاة وكونه خارجها، فعلى الأول يكون من معه الحفظة وحاضري الجماعة وعلى الثاني يكون سائر الموحدين. وقوله: «سائر الموحدين» يتناول الحفظة أيضًا ويشير إلى أن قوله: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ قول بالتوحيد من حيث دلالته على الحصر والتخصيص. **قوله**: (أدرج عبادته في تضاعيف عبادتهم) استئناف لبيان نكتة العدول عن إفراد الضمير إلى الجمع وقوله: «لعلها تقبل ببركتها ويجاب إليها» حال من الضمير في أدرج وخلط أي فعل ذلك راجيًا قبول عبادته ببركة الجماعة ويجاب إلى حاجته لأن رد الكل بعيد لأن فيهم من لا ترد عبادته ولا حاجته وكذا قبول البعض ورد البعض لأنه لا يليق بأرحم الراحمين ولأنهم قوم لا يشقى جليسهم، وهذا كما أن الرجل إذا باع من غيره عشرة ثياب بصفقة واحدة ووجد المشتري في بعضها عيبًا فليس له إلا قبول الكل أورده وليس له أن يقبل البعض دون البعض. فكذا العبد عرض على رب العالمين جميع عبادات العابدين وحاجات جميع المحتاجين فاللائق بالكرم الإلهي ورحمته الواسعة أن يقبل عبادة الكل ويعينهم في حاجاتهم، فلما عدل العبد عن إفراد الضمير إلى جمعه فقال: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ وكأنه قال: الإلهي عبادتي مشوبة بأنواع التقصير لكن مخلوطة بعبادة جميع العابدين فلا يليق بكرمك أن تميز بين العبادات ولأن ترد الكل وفيها عبادة أوليائك وعبادك الصالحين فتقبلها مني ببركة انضمامها إلى عبادتهم وأعني في حاجتي ببركة انضمامها إلى حاجتهم. وهذا المذكور هو السر في كون الجماعة سنة مؤكدة في أداء الصلوات الخمس وواجبة في الجمعة والعيدين ووقفة عرفة.

قوله: (وقدّم المفعول) ذكر لتقديم المفعول وجوهًا خمسة: الأول أن الضمير المنصوب عبارة عن ذات المعبود بالحق المستحق لأن يعظم بغاية ما يمكن من التعظيم ومن

والاهتمام به والدلالةِ على الحصر، ولذلك قال ابن عبّاس رضي الله عنهما: معناه نعبدك ولا نعبد غيرك. وتقديم ما هو مقدّم في الوجود والتنبيهِ على أنّ العابد ينبغي أن يكون نظره إلى المعبود أوّلاً وبالذات ومنه إلى العِبادة، لا من حيث إنها عبادة صدرت عنه بل من حيث إنها نسبة شريفة إليه ووصلة بينه وبين الحقّ. فإنّ العارِفَ إنما يحقّ وصوله إذا استغرق في ملاحظة جناب القدس وغاب عما عداه حتى أنه لا يلاحظ نفسه ولا حالاً من أحوالها إلا من حيث إنها ملاحظة له ومنتسبة إليه. ولذلك فُضل ما حكى الله عن حبيبه حيث قال: ﴿لَا تَحْـزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠] على ما حكاه عن كليمه حيث قال: ﴿إِنَّ مَعِىَ رَبِّى سَيَهْدِينِ﴾ [الشعراء: ٦٢]. وكرّر الضمير للتنصيص على أنه المستعان

طريق التعظيم تقديمه في الذكر، والثاني أن المطلب الأعلى والأعم الأقوى بالنسبة إلى القارىء إنما هو مولاه المعبود بالحق الموصوف بجميع صفات الجلال والجمال المستجمع لجميع وجوه الفضل والإفضال فكان لذلك نصب عينه وأهم عنده من جميع ما سواه بحيث لا يسبق إلى لسانه إلا ذكره ولا إلى قلبه إلا محبته ولا إلى جوارحه إلا حضوره والاستكانة إليه فلم يتمالك لذلك إلا أن يقدم اللفظ الدال عليه على عامله، والثالث الدلالة على الحصر فإن تقديم ما حقه التأخير يفيد الحصر والتخصيص كما تقرر في علم البيان، والرابع أنه قدم ليوافق الترتب في الذكر للترتب في الوجود لأنه تعالى مبدأ الكائنات بأسرها فإنه كان ولا شيء معه، والخامس التنبيه والإرشاد للعابد إلى أنه ينبغي أن يكون نظره إلى معبوده الحقيقي أولاً وبالذات ولا ينظر إلى العبادة إلا من حيث إنها نسبة شريفة إليه تعالى ووصلة بينه وبين محبوبه وهذا الوجه إنما يكون وجهًا لتقديم مفعول نعبد عليه ويفهم منه تقديمه على نستعين. **قوله: (إنما يحق)** أي إنما يثبت ويتحقق إذا استغرق في ملاحظة جناب القدس وغاب عما عداه حتى بلغ في غيبته عما سواه إلى حيث لو لاحظ نفسه التي هي أقرب الأشياء إليه أو حالاً من أحوال نفسه لا تقع تلك الملاحظة إلا من حيث إنها ملاحظة لجناب القدس ومنتسبة إليه. **قوله: (ولذلك)** أي ولابتناء الوصول على الاستغراق في ملاحظة جناب القدس والغيبة عما عداه فضل قول رسول الله ﷺ لأبي بكر رضي الله عنه: ﴿إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْـزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠] على قول موسى عليه الصلاة والسلام: ﴿إِنَّ مَعِىَ رَبِّى﴾ [الشعراء: ٦٢] من حيث إن الحبيب عليه الصلاة والسلام قدم ذكر مولاه على ذكر نفسه والكليم على خلاف ذلك في أول كلامه لكن وافقه في آخره حيث قال: ربيب تقديم الرب على ياء المتكلم. **قوله: (وكرر الضمير)** أي لم يقل إياك نعبد ونستعين للتنصيص على تخصيصه تعالى بالاستعانة كما نص على تخصيصه بالعبادة فإن العطف وإن كان مفيدًا له إلا أنه ليس كالتكرير في كونه تنصيصًا لاحتمال أن يكون الحصر

به لا غير. وقُدِّمَت العبادةُ على الاستعانة لِيتوافقَ رُؤُوسُ الآي ويُعلم منه أنّ تقديمَ الوسيلة على طلب الحاجة أدعَى إلى الإجابة. وأقول لمّا نَسَبتَ المتكلّمُ العبادةَ إلى نفسه أوهم ذلك تَبَجُّحًا واعتدادًا منه بما يصدر عنه، فعقبه بقوله: وإياك نستعين ليدلّ على أن العبادةَ أيضًا مما لا يتم ولا يَستَتِبُّ لَهُ إلاّ بمعونة منه وتوفيق. وقيل: الواو للحال والمعنى نعبدك مستعينين بك. وقرىء بكسر النون فيهما وهي لغة بني تميم فإنَّهم يكسرُون حروفَ المضارعة سوى الياء إذا لم يُنضم ما بعدها.

﴿اَهْدِنَا اَلصِّرَٰطَ اَلْمُسْتَقِيمَ ۝﴾ بيانٌ للمعونة المطلوبة، فكأنه قال: كيف

باعتبار الجمع بينهما فيصح وجود كل منهما في غيره تعالى فإذا كرر اندفع الاحتمال، فإن قيل: فعل الاستعانة لا يتعدى بنفسه بل بالباء فكيف قيل: ﴿وإياك نستعين﴾؟ أجيب بأن صاحب القاموس ذكر أنه يتعدى بنفسه وبالباء، ويجوز أن يكون من قبيل الحذف والإيصال.
قوله: (وقدمت العبادة على الاستعانة) مع أن العبد لا يقدر على شيء من أفعاله الحميدة التي من جملتها أداء العبادات إلا بإعانة مولاه معونة ضرورية وغيرها فمن حقه أن يقدم طلب المعونة في جميع مهماته وهي أداء العبادة بخصوصها ثم يذكر تخصيص العبادة به تعالى وذكر لتقديم العبادة فائدتين: الأولى توافق رؤوس الآية والثانية أن يعلم منه أن تقديم الوسيلة على طلب الحاجة والظفر بالإجابة وثم ذكر وجهًا آخر لتقديم العبادة على الاستعانة بقوله: «وأقول» ومحصوله أن كل واحد من تخصيص العبادة به تعالى وتخصيص الاستعانة به تعالى ليس بمقصود أصالة وابتداء بل المقصود الابتدائي مجرد إظهار التذلل والخضوع بتخصيص العبادة له تعالى إلا أن المتكلم لما نسب نفسه للعبادة أو هم ذلك تبجحًا وعد ما صدر منه من العبادة أمرًا عظيمًا وأنه بلغ بذلك رتبة عظيمة عند الله تعالى وذلك يورث العجب والكبر فأردفه بقوله: ﴿وإياك نستعين﴾ ليدل ذلك على أن الرتبة الحاصلة له بنسبة العبادة ما حصلت بقوة نفسه بل إنما حصلت بإعانة الله تعالى وتوفيقه فالمقصود من ذكر قوله: ﴿وإياك نستعين﴾ إزالة ما توهمه نسبة العبادة إلى نفسه من العجب والكبر ونسب المصنف هذا الوجه إلى نفسه مع أنه منقول عن الإمام إشارة إلى أنه وجه مرضي عنده. **قوله:** (ولا يستتب له) أي لا يستقيم ولا يتيسر. **قوله:** (وقيل الواو للحال) ضعفه لأنه المضارع المثبت إذا وقع حالاً يجب إخلاؤه عن الواو بل يكفي ارتباطه بالمضمر وحده يقال: جاءني زيد يركب. قال ابن الحاجب في الكافية: والمضارع المثبت بالضمير وحده وقولهم: قمت وأصك وجهه مؤول بأن تقديره وأنا أصك وجهه فتكون جملة اسمية تقديرًا.

قوله: (بيان للمعونة المطلوبة) يعني أنه جملة استئنافية واقعة جوابًا عن سؤال نشأ من

أُعِينُكُم؟ فقالوا: اهدِنا. وإفرادٌ لِما هو المقصود الأعظم والهداية دلالة بلطف ولذلك تستعمل في الخير، وقولُه تعالى: ﴿فَٱهۡدُوهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡجَحِيمِ﴾ [الصافات: ٢٣] واردٌ على التهكم. ومنه الهديّة وهَوادِيَ الوحش لمقدماتها، والفعل منه هدى وأصله أن يُعدّى باللام

قوله: ﴿وإياك نستعين﴾ سواء كان المطلوب الإعانة في أداء الواجبات خاصة، وكان مفعول نستعين محذوفًا لمجرد الاختصار لكون إرادة المفعول الخاص متعينًا بمعونة القرينة أو كان المطلوب الإعانة في المهمات، فأجيب بأن يقال أرشدنا طريق المؤمنين في ذلك حتى تكون سيرتنا في ملابسة الطاعات خاصة أو في تحصيل المهمات مطلقًا موافقة لسيرتهم في إخلاص النية وكون المقصود من جميع ذلك نيل رضى الرحمن فعلى هذا يكون ترك العطف لكمال الاتصال. **قوله: (وإفراد لما هو المقصود الأعظم)** أي ويجوز أن يكون طلبًا ابتدائيًا لا تعلق له بما قبله تعلق البيان حيث أخبر أولاً أنه لا يستعين في تحصيل ما أراده إلا به تعالى ثم أفرد من جملة ما يصح أن يكون مطلوبًا للإنسان ما هو أعظم المطالب وهو الهداية لأقوم السبيل الموصلة إلى مرضاته تعالى فسأله من الله تعالى، فيكون ترك العطف حينئذ لكمال الانقطاع بين الجملتين لاختلافهما خبرًا وإنشاءً. **قوله: (والهداية دلالة بلطف)** أي دلالة للغير ملابسة بما هو لطف في حقه تعالى وخير من حيث كون المدلول عليه نافعًا له يصلح له حاله ولذلك لا يستعمل إلا في الدلالة على ما هو خير نافع له. نقل عن الراغب أنه قال في الهداية: دلالة بلطف وتستعمل بمعنى التقدم مجازًا فيقال: هداه بمعنى تقدمه كما يتقدم الهادي المهدي بالنصح والإرشاد ومنه أهدى إليه هدية لأنها تقدم أمام الحاجة، ومنه أيضًا هوادي الوحش أي ما تجري أمام الوحش والوحش خلفها أو أن مقدمات الوحش كأنها هادية لغيرها وخص ما كان بمعنى الدلالة بهديت وما كان بمعنى الإعطاء بأهديت. **قوله: (ولذلك)** أي ولاعتبار اللطف في معناها تستعمل في الخير فورد عليه قوله تعالى: ﴿فَٱهۡدُوهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡجَحِيمِ﴾ [الصافات: ٢٣] من حيث إن الهداية فيه استعملت فيما ليس بخير ولطف للمهدي فأجاب بأنه ليس على حقيقته بل وارد على التهكم مثل قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [آل عمران: ٢١] وآيات أخرى وقيل إنه ليس من الهداية بمعنى الدلالة بل من الهداية بمعنى التقديم والمعنى قدموهم إليه. **قوله: (والفعل منه هدى)** توطئة لما بعده وهو أن الأصل فيه أن يتعدى إلى مفعوله الأول بنفسه، وإلى الثاني بواسطة حرف الجر وهي إما كلمة «إلى» كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسۡتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣] وقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسۡتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢] أو اللام كما في قوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ﴾ [الإسراء: ٩] وقوله: ﴿يهدي الله لنوره من يشاء﴾ وعدى في قوله: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ إلى كل واحد من مفعوليه بنفسه على طريق الحذف والإيصال كما

أو إلى، فعومل معاملة اختار في قوله تعالى: ﴿وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ﴾ [الأعراف: ١٥٥] وهدايةُ الله تعالى تتنوّع أنواعًا لا يُحصيها عَدٌّ كما قال تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآۗ﴾ [النحل: ١٨] ولكنها تنحصر في أجناس مترتبة: الأوّل إفاضةُ القوى التي بها يتمكن المَرء من الاهتداء إلى مصالحه كالقوّة العقلية والحواس الباطنة والمَشاعر الظاهرة. والثاني نصب الدلائل الفارقة بين الحقّ والباطل والصلاح والفساد، وإليه أشار حيث قال:

في قوله تعالى: ﴿وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ سَبۡعِينَ رَجُلٗا﴾ [الأعراف: ١٥٥] أي من قومه والأصل في هذه الآية اهدنا للصراط المستقيم أو إلى الصراط. والفاء في قوله: «فعومل» فصيحة أي إذا كان الأصل ما ذكر علم أنه من قبيل الحذف والإيصال فإنه قد يقع فيما يتعدى بواسطة حرف الجر فيحذف حرف الجر ويعدى الفعل بنفسه قال الجوهري: يقال هديته الطريق والبيت هداية أي عرفته، وهذه لغة أهل الحجاز وغيرهم يقولون هديته إلى الطريق وإلى البلد حكاها الأخفش. إلى هنا كلامه. وهذا صريح في أن التعدي بنفسه أيضًا لغة أصلية لبعض الطائفة وكلام المصنف مبني على لغة غيرهم، وفرق بعضهم بين هدى المتعدي بنفسه بأن معنى الأول الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب ولا يستند إلا إلى الله تعالى لأن الموصل إليه ليس إلا هو الله تعالى وحده. **قوله**: (الأول إفاضة القوى التي بها يتمكن المرء من الاهتداء إلى مصالحه) فإن قيل: نصب الدلالة مقدم على إفاضة القوى فكيف يصح أن يجعلها أول الأجناس المرتبة التي تحتها أنواع لا يحصيها عد؟ أجيب بأن ليس المراد بالترتيب الذي اعتبره بين تلك الأجناس ترتبها في تحققها بحسب أنفسها وفي حد ذاتها بل المراد ترتب الاهتداء بها فإن الاهتداء بالدلائل العقلية إنما يتأتى بإرادة الله تعالى للأشياء كما هي وهو إنما يكون بعد الاهتداء ببيان الكتب وتبليغ الرسل والأجناس المرتبة لأنواع هداية الله أربعة كل واحد منها متوقف على ما قبله في كونه طريق الاهتداء والمتكلمون وإن أنكروا الحواس الباطنة لابتنائها على هذيانات الفلاسفة من نفي الفاعل المختار والقول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، فاللائق للمصنف أن لا يتعرض لها إلا أنه تعرض لها بناء على أن القول بثبوتها لا يجب أن يكون مبنيًا على الهذيانات المذكورة فكما يجوز أن يصدر من النفس آثار مختلفة بتوسط الآلات والحواس الظاهرة بمقتضى الحكمة الآلهية فلم لا يجوز صدورها عنها بتوسط الحواس الباطنة بإرادة الفاعل المختار وذلك بمقتضى حكمته؟ **قوله**: (وإليه أشار) أي إلى ما ذكر من هدايته تعالى بنصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل أشار بقوله تعالى: ﴿وَهَدَيۡنَٰهُ ٱلنَّجۡدَيۡنِ﴾ [البلد: ١٠] أي نصبنا له دليلي الخير والشر وطريقي الحق والباطل. والنجد الطريق المرتفع شبه به الدليل الواضح من حيث إنه لوضوحه كأنه موضع مرتفع يراه كل ناظر وبقوله: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيۡنَٰهُمۡ فَٱسۡتَحَبُّواْ ٱلۡعَمَىٰ عَلَى ٱلۡهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧] أي هديناهم

﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠] وقال: ﴿فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧]. والثالث الهداية بإرسال الرسل وإنزال الكتب، وإياها عنى بقوله: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ [الأنبياء: ٧٣] وقوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]. والرابع أن يكشف على قلوبهم السرائر ويريهم الأشياء كما هي بالوحي أو الإلهام والمنامات الصادقة، وهذا قسم يختصّ بنيله الأنبياءُ والأولياءُ وإيّاه عنى بقوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠] وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]. فالمطلوب إمّا زيادةُ مَا مُنِحُوه مِن الهُدى، أو

بنصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطن فأهملوها واختاروا العمى على الهدى. **قوله: (وإياها عنى بقوله وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وقوله إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم)** يعني أنه تعالى عنى بقوله الأول هداية بإرسال الرسل وبقوله الثاني هداية بإنزال الكتب، فإن قيل: الآيتان إنما تدلان على كون الرسل والقرآن أنفسهما هاديين لا على وكونه تعالى هاديًا بهما فأوجه قول المصنف وإياها عنى بطريق الحصر؟ أجيب بأنهما من قبيل قطع السكين أي من قبيل إسناد الفعل إلى آلته فإن المراد هدينا بإرسالهم وبإنزال القرآن فيصح الحصر المستفاد من تقديم المفعول في قوله: «وإياها عنى» وقوله: «وإياه عنى» بقوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠] وجه الحصر والاستشهاد أنه تعالى حصر المهديين بهداية الله تعالى فيهم بدليل ما ذكر في المطول من أن المعرف بلام الجنس إن جعل خبرًا فهو مقصور على المبتدأ نحو زيد الأمير وعمر والشجاع والموصول الذي قصد به الجنس في باب القصر بمنزلة المعرف بلام الجنس إلى هنا كلامه. ومعلوم أن الأجناس الثلاثة المتقدمة للهداية ليست بمنحصرة فيهم فعلم أن المراد منها الجنس الرابع منها وهو الهداية بأن يكشف أي يظهر على قلوبهم إلى آخره وجه الاستشهاد بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩] أنه تعالى أثبت لهم الجهاد على لفظ الماضي وأوقع ضمير التعظيم ظرفًا على المبالغة أي في سبلنا ووجهنا مخلصين لنا ولا يخفى أن مثل هذه المجاهدة المذكورة شرطًا لحصولها هي الجنس الرابع الذي يختص بنيله الأنبياء والأولياء.

قوله: (ويريهم الأشياء كما هي) في نفس الأمر وقوله: «بالوحي» متعلق بيكشف أو بيريهم. **قوله: (فالمطلوب إما زيادة ما مُنِحوه)** أي اعطوه جواب عما يقال إن الله تعالى أنزل هذه السورة الكريمة على ألسنة العباد الذين خصوا الحمد به ووصفوه بما يليق به من صفات الكمال وخصوه بالعبادة والاستعانة ومثل هؤلاء العباد كيف يصح منهم أن يطلبوا الهداية إلى الصراط المستقيم وهو طريق الحق وملة الإسلام وهم مهتدون إليه لا محالة؟ فطلب الهداية إليه إلخ طلب تحصيل الحاصل وهو محال. وهذا السؤال إنما يرد على تقدير أن يراد

....

بالصراط المستقيم طريق الحق وملة الإسلام وأما إذا أريد به الطريق إلى سائر المطالب والكمالات فلا إشكال لأن المتقدمين وإن كانوا مهتدين في عقائدهم وأعمالهم إلا أن مطالبهم التي هي السعادات الأبدية والكمالات السرمدية لا تحصل إلا بهداية الله تعالى إياهم إلى الطريق الموصل إليها فلا بد من طلبها فالمصنف أشار إلى جوابه بقوله: «فالمطلوب إما زيادة ما منحوه من الهدى والثبات عليه» على أن يكون قوله: «والثبات» مرفوعًا معطوفًا بكلمة الواو على قوله: «زيادة» والمعنى أنه إذا انقسمت الهداية إلى الأجناس المذكورة وكان أكثرها حاصلاً للطالب فمطلوبه بقوله: ﴿اهدنا﴾ أما زيادة ما أعطوه من الهدى والثبات عليه أي مجموع الأمرين. وتوضيحه أن المراد بالهداية الهداية المطلقة لإطلاق اللفظ والكمال إنما يكون إذا زاد على الأصل ووجد الثبات عليه فإن انتفاء كل منهما يوجب النقص فيكون قوله: ﴿اهدنا﴾ مجازًا لأن الزيادة وإن كانت من جنس المزيد عليه إلا أن الثبات على ما حصل من الهداية من خارج عن المعنى الأصلي للفظ الهداية، واللفظ المستعمل في مجموع المعنى الأصلي وما هو خارج عنه يكون مجازًا لكونه في غير ما وضع له. وفي بعض النسخ «أو الثبات عليه» بكلمة «أو» بدل «الواو» وهو الموافق لما في الكشاف. وتقرير الجواب على هذا أن السالك الذي حصل له بعض أجناس الهداية إما أن يطلب ما يزيد عليه من بقية الأجناس أو الثبات على ما حصل له أو حصول المراتب المرتبة على ما حصل له أي على ما منحوه من أجناس الهداية، فإن لكل جنس من الأجناس المذكورة مراتب مرتبة فإن القوة العقلية مثلاً تتفاوت شدة وضعفًا وكذا الاستدلال بالأدلة العقلية والاهتداء بأقوال الرسل ومعاني الكتب لا سيما الجنس الرابع فإن له عرضًا عريضًا أثبت له المتصوفة مراتب مرتبة: هي مرتبة المكاشفة ثم المشاهدة ثم المعاينة ثم مراتب أخرى من الاتصال والانفصال والفناء والبقاء. والظاهر أن قوله: ﴿اهدنا﴾ حقيقة على الأول لأن الهداية المطلوبة جنس من أجناس مطلق الهداية وإطلاق الجنس العالي على الأجناس السافلة من قبيل الإطلاق الحقيقي ومجاز على الثاني لأن الثبات على الشيء غير ذلك ولذلك قالوا الأمر بالقيام مثلاً للقائم مجاز عن طلب الدوام عليه، وأما على الثالث فحقيقة لأن المطلوب حينئذ هو المراتب المرتبة على ما حصل لهم من أجناس الهداية وتلك المراتب من أنواع جنس الهداية وإطلاق الجنس على أنواعه حقيقة. قيل في تقرير الجواب: إن الحاصل أصل الاهتداء والمطلوب زيادته والثبات عليه أو حصول مرتبة لم تحصل بعد، ثم قيل: لكن في جعل الثبات وجهًا آخر مغايرًا للأول تعسف إذ لا فرق بينهما وقد ظهر الفرق بينهما بما قررنا من أن المطلوب على الأول بقية الأجناس وعلى الثاني الزيادة على ما منحوه من أجناس الهداية فإن أنفس أجناس الهداية كما أنها مترتبة

الثباتُ عليه أو حصولُ المراتب المُرتبة عليه. فإذا قاله العارف بالله الواصل عنى به أرشِدنَا طريقَ السير فيك لتَمحُو عَنا ظلمات أحوالنا، وتُميط غواشِيَ أبداننا لنستضيء بنور قدسك فنراك بنورك. والأمرُ والدعاء يتشارَكان لفظًا ومعنى ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفّل. وقيل: بالرتبة.

من حيث إنه يتوقف الاهتداء بكل جنس منها على الاهتداء بما قبله فكذلك كل جنس من تلك الأجناس على مراتب مختلفة والمطلوب على الوجه الثالث حصول المراتب على ما حصل من جنس الهداية لا حصول الغير الحاصل من أجناسها.

قوله: (فإذا قاله العارف بالله الواصل) إلى أقصى مراتب السير إلى الله تعالى الذي هو آخر درجات السالكين وأول درجات الواصلين وهو المسمى بمقام المشاهدة والمعاينة. وفيه إشارة إلى أن ما سبق من وجوه الجواب وما ذكره من أجناس الهداية ومراتبها إنما هو بالنظر إلى السالك السائر إلى الله تعالى ومراتب سيره إلى الله تعالى تنتهي بالوصول إلى مقام المعاينة وبعد انقطاع سيره إليه تعالى يبتدىء السير في الله وهو لا ينقطع أبدًا ولا يتناهى كما أشار إليه من قال:

شربت الحب كأسًا بعد كأس فـانـفـد الـشـراب ولا رويـت

والظاهر أن قوله: «تمحو» بتاء الخطاب. ويحتمل أن يكون الضمير مسندًا إلى ضمير السير وإضافة الظلمات إلى الأحوال العارضة لنا حينًا بعد حين بمقتضى البشرية والحجب الغاشية من تعلق الأرواح بالأبدان والقوى المتداعية إلى الغفلة التي لا تليق بالواصلين، فإن حسنات الأبرار سيئات المقربين قال عليه الصلاة والسلام: «وإني ليغان على قلبي وإني لأستغفر الله في كل يوم مائة مرة». وإضافة الغواشي إلى الأبدان بيانية فإن الأبدان غشاوة حاصلة للأرواح من الاطلاع على عالم الغيب ولما كان قوله سبحانه وتعالى: ﴿اهدنا﴾ على صيغة الأمر ومعناه الدعاء أشار إلى الفرق بينهما مع اشتراكهما لفظًا ومعنًى، أما لفظًا فظاهر وأما معنًى فلأن معنى كل منهما طلب. فقال: «ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل» يعني لا يشترط في الأمر العلو الحقيقي ولا في الدعاء السفالة الحقيقية فإن بناء استفعل قد يكون بعد كون الشيء متصفًا بمعنى أصله الذي هو مأخذ اشتقاقه وإن لم يكن ذلك الشيء متصفًا بذلك المعنى في نفس الأمر نحو استحسنته واستفل عليه وكون حقيقة التفعل للتكليف في نحو التسفل ظاهر مكشوف. فإذا قال العالي لمن دونه افعل كذا مستفلاً ومتواضعًا له يسمى قوله هذا دعاء وإذا قاله الأدنى لمن هو أعلى منه مستعليًا ومتكبرًا يكون قوله هذا أمرًا. **قوله: (وقيل: بالرتبة)** أي بالاستعلاء والتسفل أي قيل يجب أن يكون الأمر أعلى مرتبة بالنسبة إلى المأمور وأن يكون الداعي أسفل من المدعو حقيقة ولا يكفي الاستعلاء والتسفل وهو حقيق

والسراطُ مِن سرط الطعامَ إذا ابتلعه. فكأنه يَسرط السابِلةَ، ولذلك سمّي لَقَمًا لأنّه يلتقمهم. والصراط من قلب السين صادًا ليُطابق الطاء في الإطباق، وقد يُشَمّ الصاد صَوتَ الزاي ليكون أقرب إلى المبدل منه. وقرأ ابنُ كثير برواية قُنبلٍ عنه ورُوَيسٌ عن يعقوبَ بالأصل وحمزةُ بالإشمام، والباقون بالصاد وهو لغةُ قريشٍ. والثابتُ في الإمام، وجمعه سُرُطٌ كَكُتُب وهو كالطريق في التذكير والتأنيث. والمستقيم المستوى والمراد به طريق الحق. وقيل: هو ملّة الإسلام.

وذهب إليه جمهور المعتزلة. **قوله**: (والسراط من سرط الطعام إذا ابتلعه) إشارة إلى أن أصل صاد الصراط سين قلبت صادًا لتطابق الطاء في الإطباق، وحروف الإطباق أربعة الصاد والضاد والطاء والظاء، فالطاء مستعلية ومع ذلك فهي مجهورة والسين منخفضة مهموسة فبينهما تباين وفي الجمع نوع من الثقل فأبدلت السين صادًا لتوافق الطاء في الجهر، ومنهم من أبدلها صادًا وأشمها صوت الزاي للمجانسة في الاستعلاء والجهر معًا. **قوله**: (فكأنه يسرط السابلة) أي يبتلع سالكي السبل من المسافرين. والسابلة أبناء السبيل سميت سراطًا لأن سالكها يبتلعها ويأكلها بقطعه إياها أو هي تسترطهم بأن تضرهم أو تهلكهم وكذا في تسميتها باللقم لأنها تلتقمهم أو هم يلتقمونها. وفي الصحاح: اللقم بفتح اللام والقاف وسط الطريق واللقم بسكون القاف الابتلاع وكذا الالتقام. **قوله**: (وقرأ ابن كثير برواية قنبل عنه ورويس رواية عن يعقوب بالأصل) وهو السين ولم يذكر رواية البزي عن قنبل لانفهامها من قوله: «والباقون بالصاد». **قوله**: (وهو) أي الصراط بالصاد لغة قريش بمعنى أنهم يقلبون سين السراط صادًا والسراط بالسين لغة بني قيس وقوله: «والثابت في الإمام» معطوف على قوله: «لغة قريش» بمعنى لم يرتسم في الإمام وهو مصحف عثمان رضي الله عنه إلا بالصاد مع اختلاف قراءتهم حيث قرأ بعضهم بالصاد وبعضهم بالسين وبعضهم بالإشمام. **قوله**: (وهو) أي الصراط كالطريق في التذكير والتأنيث أي كما أن الطريق تذكر وتؤنث فكذلك الصراط. والتذكير لغة تميم والتأنيث لغة الحجاز. **قوله**: (والمراد به) أي بالصراط المستقيم الطريق الحق المطلق سواء كان نفس ملة الإسلام أو ما ينطوي عليه مما هو حق في باب الأفعال والأقوال والأخلاق والمعاملات بين الخلق والخالق. وقد استعمل الصراط المستقيم في شعب الإسلام كما في قوله تعالى: ﴿فَٱعْبُدُوهُ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾ [مريم: ٣٦] قال المصنف في شرح المصابيح: سبيل الله هو الرأي القويم والصراط المستقيم وهما الاعتقاد الحق والعمل الصالح وذلك لا تتعدد آحاده ولا تختلف جهاته ولكن له درجات ومنزل يقطعها السالك بعلمه وعمله فمن ذلت قدمه وانحرف عن أحد هذه المنازل فقد ضل سواء السبيل.

﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ بدل من الأوّل بدلَ الكلّ وهو في حكم تكرير العامل من حيث إنه المقصود بالنسبة وفائدتُه التوكيدُ والتنصيصُ على أن طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامةِ على آكد وَجهٍ، وأَبلَغه لأنه جُعل كالتفسير والبيانِ

قوله: (وهو في حكم تكرير العامل من حيث إنه المقصود بالنسبة) فإن البدل لما كان هو المقصود بما نسب إلى المبدل منه كانت النسبة ملحوظة مرة ثانية عند ذكر البدل تحقيقًا لمعنى المقصود به وتكرير النسبة وتأكيدها إنما يكون في ضمن تكرار العامل من حيث إن النسبة مدلول تضمن للعامل. **قوله:** (وفائدته التوكيد) جواب سؤال يرد على جعل الصراط الثاني بدلاً من الأول متحدًا معه ذاتًا وصدقًا. وتقرير السؤال أن الثاني حيث كان متحدًا مع الأول بحسب الذات كان الظاهر أن يذكر الثاني على طريق الأصالة والاستقلال بأن يقال: اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم لا على طريق التبعية والإبدال حذرًا من الإملال والإطناب بذكر الشيء الواحد مرتين، والجواب أن ذكر الشيء مرتين قد يكون من باب البلاغة وتطبيق الكلام بمقتضى الحال والمقام من حيث كون التكرير مفيدًا لما يحصل بدونه. وفي سلوك الإبدال فائدتان: الفائدة الأولى تأكيد النسبة وتقريرها وذلك لما مر من أن البدل في حكم تكرير العامل وتكريره تكرير النسبة لا محالة، والثانية توضيح المتبوع المذكور على سبيل الإجمال وتفسيره من حيث إن البدل يذكر بعد المتبوع على طريق التفسير والبيان لما أريد بالعنوان الذي ذكر به المبدل منه فإن عنوان الصراط المستقيم فيه شيء من الإجمال والإبهام، وعنوان البدل فصل ذلك المجمل وأزال إبهامه وهو عنوان قوله: ﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾ بالإيمان الذي هو أجل النعم الدينية وأصلها فإن الصراط المستقيم لما اتبع بصراط المؤمنين على طريق التفسير والبيان له كان تنصيصًا على أن طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة وأنه علم في الاتصاف بها لأنه لو لم يكن كذلك لما صح جعله كالتفسير والبيان للصراط المستقيم وكالمزيل لما فيه من الإجمال والإبهام. **قوله:** (على آكد وجه) متعلق بالمشهود عليه شهادة مؤكدة مقررة وقوله لأنه جعل تعليل للتنصيص فإن قيل: البدل لو كان فيه تأكيد النسبة وإيضاح المتبوع لالتبس بعطف البيان والتأكيد لكونه مشاركًا للتأكيد في كونه تابعًا مقررًا لأمر المتبوع في النسبة وبعطف البيان في كونه تابعًا يوضح متبوعه فبأي شيء يتميز عنهما مع أنها أقسام متمايزة لمطلق التوابع؟ أجيب عنه بأن البدل هو المقصود بالنسبة والمبدل منه توطئة لذكره بخلاف عطف البيان والتأكيد، فإن المقصود بالنسبة فيهما هو المتبوع ويتمايزان بكون أحدهما لتقرير أمر النسبة والآخر لتوضيح المتبوع، والبدل وإن كان مفيدًا للتقرير والتوضيح المذكور إلا أن النسبة إلى المتبوع ليست مقصودة فيه بل المقصود هو النسبة إلى التابع فقط فهذه التوابع إنما تختلف في مثل هذا المقام بالاعتبار.

له فكأنه من البيّن الذي لا خفاء فيه، أن الطريقَ المستقيم ما يكون طريقَ المؤمنين. وقيل: الذين أنعمت عليهم الأنبياءُ. وقيل: أصحابُ موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام قبلَ التحريفِ والنَسخ. وقرىء صراطَ مَن أنعمت عليهم، والإنعامُ إيصالُ النعمة وهي في الأصل الحالةُ التي يَستلذها الإنسان فأطلِقَت لِما يستلذّه مِن النعمة. وهي اللّين. ونعم الله وإن كانت لا تُحصَى كما قال: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآۗ﴾ [النحل: ١٨] تنحصر في جنسَين دنيويّ وأخرويّ. فالأوّل قسمان: مَوهَبيّ وكسَبيّ. والمَوهِبيّ: قسمان

قوله: (أن الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين) مع قوله أولاً: «والتنصيص» على أن طريق المسلمين يدل على اتحاد الإيمان والإسلام عنده كما هو المختار عند جمهور الحنفية والمعتزلة وبعض أهل الحديث، لكنه قال في شرحه للمصابيح في أول كتاب الإيمان والإسلام: هو الانقياد والإذعان يقال أسلم واستسلم إذا خضع لله تعالى وأذعن بقبول أحكامه وتكاليفه ولذلك أجاب رسول الله ﷺ لمن قال: ما الإسلام بالأركان الخمسة؟ فقال: «الإسلام أن تشهد أن لا إلـه إلا الله وأن محمدًا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً» فقال جبريل عليه السلام: صدقت. ولمن قال: ما الإيمان؟ بقوله: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره». فقال جبريل: صدقت إلى آخره. وهذا الجواب تصريح بأن الأعمال خارجة عن مفهوم الإيمان وأن الإسلام والإيمان متباينان كما أشهر به قوله تعالى: ﴿قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا﴾ [الحجرات: ١٤] وإليه ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري. ثم إنه ذكر قول من يقول باتحادهما بقوله: وقال بعض المحدثين وجمهور المعتزلة الإيمان والإسلام عبارتان عن معبر واحد وهو مجموع التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان. ورد عليهم بقوله: ويرد عليهم أنه سبحانه عطف الأعمال الصالحة والانتهاء عن المعاصي على الإيمان في مواضع لا تخفى ولو كانت الأعمال داخلة في الإيمان لما حسن ذلك، وعلى المحدثين خاصة أنه لو كان كذلك لزم خروج الفاسق بفسقه عن عداد المؤمن كما قاله المعتزلة لكنهم أشد الناس إنكارًا لهذه المقالة هذا كلام المصنف في ذلك الشرح. وهو صريح في القول بتغايرهما فبين كلامه في كتابيه تنافٍ وتدافع حيث أشار في هذا الكتاب إلى كونهما متحدين، وفي ذلك الشرح إلى كونهما متباينين حيث جعل الأعمال خارجة عن مفهوم الإيمان وجعلها من ثمراته وعلاماته فمن تركها فسقًا ومعصية لا يخرج به عن الإيمان لأن انتفاء ثمرة الشيء لا تستلزم انتفاء أصله ويمكن أن يقال في التلفيق بينهما أنه أراد بالتغاير بينهما التغاير بين مفهومي الإيمان والإسلام وبالاتحاد اتحادهما بحسب الصدق، فلا منافاة لأن التغاير في المفهوم لا يستلزم التباين في الصدق كالإنسان والناطق والإسلام والإيمان من

....

هذا القبيل فإنه لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم وبالعكس يؤيده قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥، ٣٦] **قوله: (وقيل: الذين أنعمت عليهم الأنبياء)** عطف على ما قبله من حيث المعنى فإن ما قبله يدل على أن المراد بهم المؤمنون بناء على أن النعمة المدلول عليها بقوله تعالى: ﴿أنعمت عليهم﴾ ذكرت مطلقًا والمطلق ينصرف إلى الكمال والإيمان أكمل النعم وأجلها لأن نعمة الدنيا ليست بمرادة وهو ظاهر وما سوى الإيمان من النعم الدينية لا تعتبر بدون الإيمان بخلاف نعمة الإيمان فإنها معتبرة غير مشروطة بسائر النعم الدينية فكانت نعمة الإيمان أكمل النعم فينصرف إليها المطلق المدلول عليه بقوله: ﴿أنعمت عليهم﴾ فيكون المراد بقوله: الذين أنعمت عليهم المؤمنين. ومن قال المراد بهم الأنبياء بنى كلامه على أن النبوة أجلّ ما أنعم الله تعالى به على عباده وأكمله فينصرف إليها النعمة المطلقة. **قوله: (وقيل أصحاب موسى وعيسى)** لأن الصراط المستقيم الذي يطلبه كل أحد من آحاد هذه الأمة ينبغي أن يكون صراط من قبلهم من أصحاب الصراط السوي وهم أصحاب موسى وعيسى قبل أن يحرفوا التوراة والإنجيل وقبل أن يغيروا دينهم وقبل أن تنسخ شريعتهم وهو ليس من قبيل اللف والنشر لوجود كل واحد من التحريف والنسخ في كل واحد من الفريقين. **قوله: (والإنعام إيصال النعمة)** يعني أن بناء أنعم للدلالة على جعل مفعوله صاحب ما صيغ منه هذا البناء وهو النعمة فحقه أن يتعدى بنفسه لكنه ضمن معنى تفضل فعدى تعديته ثم إن متعلق الإنعام لا بد أن يكون من العقلاء فلا يقال أنعم زيد على فرسه وناقته. **قوله: (وهي في الأصل الحالة التي يستلذها الإنسان)** يعني أن النعمة في الأصل من نعم عيشه أي صار ناعمًا طيبًا لذيذًا بنى للحالة التي يستلذها الإنسان من الأمور الملائمة المؤدية لتلك الحالة على طريق إطلاق اسم المسبب على السبب. ولا يخفى أن حق العبارة أن يقال على ما يستلذه لأن صلة الإطلاق في المشهور إنما هي كلمة «على» دون اللام إلا أن الحروف الجارة كثيرًا ما يوضع بعضها مقام بعض.

قوله: (من النعمة وهي اللين) خبر بعد خبر لقوله: «وهي» أي النعمة بكسر النون مأخوذة من النعمة بفتح النون، يقال: نعم الشيء نعومة ونعمة أي صار ناعمًا لينًا ثم كسرت النون فأطلقت الحالة الناعمة وطيب العيش على سببها. وتخصيص النعمة بنعمة الإسلام على ما اختاره المصنف لا ينافي الإطلاق المستفاد من حذف مفعول أنعمت عليهم لقصد التعميم والشمول لأن نعمة الإسلام لاشتمالها على سعادة النشأتين هي النعمة كل النعمة فمن فاز بها فقد فاز بالنعم كلها، والنعمة الدنيوية الموهبية ما لا مدخل لكسب العبد في حصولها له

روحانيّ كنفَخ الروح فيه، وإشراقِه بالعقل وما يتبعه من القوى كالفهم والفكر والنطق، وجسماني كتخليق البدن والقوى الحالّة فيه والهيئات العارضة له من الصحة وكمال الأعضاء. والكسبي تزكيةُ النفس عن الرذائل وتحليتها بالأخلاق السنية والملكات الفاضلة، وتزيينُ البدن بالهيئات المطبوعة والحِليَ المستحسنة وحصولُ الجاه والمال. والثاني أن يغفر ما فُرِّطَ منه ويرضى عنه ويُبوأه في أعلى علّيين مع الملائكة المقرّبين أبد

والزوحاني منها ما يتعلق بالروح أولاً كنفخ الروح في البدن فإنه يتعلق بالروح أولاً؟ **قوله**: (وإشراقه) مجرور معطوف على نفخ الروح، والإشراق الإضاءة يقال: أشرقت الشمس أي أضاءت، وأشرقت الشمس وشرقت أي طلعت. والروح وإن تعلق بالبدن لا يشرق أي لا يضيء ولا تحصل له الثمرة الإدراكية ما لم يتنور بنور العقل ولم يتأيد بقوة التعقل التي يدرك بها الكليات وسائر القوى التي يستعين بها في إدراك الجزئيات. **قوله**: (كالفهم) مثال لإشراق الروح وإضاءته، والفهم هو الإدراك المتعلق بالمدركات تصورية كانت أو تصديقية والفكر هو ترتيب المعلومات لتحصيل ما ليس بمعلوم والنطق هو التعبير عما في الضمير بلفظ يدل عليه وبه يكمل إشراق الروح، ومما أنعم الله تعالى على عباده إصابة رشاش نوره إلى أرواحهم في مبدأ الفطرة كما قال رسول الله ﷺ: «إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن أصابه ذلك النور فقد اهتدى ومن أخطأه فقد ضل». ومن نعمه الدنيوية الموهبية إرسال الرسل وإنزال الكتب وتوفيق قبول دعوة الرسول ونحو ذلك، ولم يتعرض لها المصنف لأنه ليس في صدد تعداد جزئيات نعم الله تعالى بل هو في صدد حصر أجناسها وما ذكر من النعم داخل في النعم الدنيوية الموهبية وعدم ذكرها بخصوصها لا ينافي حصر جنس النعم فيما ذكر، وما ذكره من قسمي النعم الموهبية وأن أنعم الله تعالى بهما في الدنيا إلا أن كونهما نعمة إنما هو بالنسبة إلى حصول ثمرتهما في الآخرة وتأديتهما إلى النعم الأخروية فهما بهذا الاعتبار من النعم الأخروية إلا أن المصنف جعلهما من النعم الدنيوية نظرًا إلى أنهما من النعم الموهبية في الدنيا حالاً وإن كانا من الأخروية مآلاً. وتحلية النفس تزيينها بالحلي بكسر الحاء جمع حلية. **قوله**: (وحصول الجاه) مرفوع معطوف على قوله: «تزكية النفس» أو قوله: «تزيين البدن». **قوله**: (والثاني) عطف على قوله: «فالأول» أي القسم الثاني من النعم وهو النعمة الأخروية، والعليون جمع علي أو علية بمعنى الغرفة أو جمع لا واحد له كذا نقل عن القاموس. وقال الجوهري: العلية الغرفة والجمع العلالي وأصلها عليوة من علوت. وقال بعضهم: هي العلية. وفي الصحاح: الأبد الدهر والجمع آباد وأبود يقال: ابد آبد كما تقول دهر داهر ولا أفعله أبد الآبدين كما يقال دهر الداهرين وعوض العائضين. انتهى. والدهر الزمان فقولك: لا أفعله أبد الآبدين ودهر الداهرين معناه لا أفعله مدة الزمانيات كأنه

الآبدين. والمراد هو القسم الأخير وما يكون وصلة إلى نيله من القسم الآخر فإن ما عدا ذلك يشترك فيه المؤمن والكافر.

﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾﴾ بدلٌ من الذين على معنى أنَّ المنعمَ عَليهم همُ الذين سَلِمُوا مِن الغَضَبِ والضلالِ أو صفةٌ له مُبيّنة أو مقيَّدة على معنى أنهم جَمَعُوا بين النّعمة المطلقة وهي نعمةُ الإيمان. وبَين السَّلامة مِن الغضبِ والضلالِ

قال: لا أفعله ما بقي دهر داهر. **قوله:** (والمراد) أي المراد من النعمة المدلول عليها بقوله تعالى: ﴿أنعمت عليهم﴾ هو النعمة الأخروية وهي وإن لم تحصل بعد إلا أنه عبر عنها بلفظ الماضي لكونها محققة الوقوع، ويحتمل أن يكون المعنى أنعمت عليهم في علمك. **قوله:** (**وما يكون وصله إلى نيله من القسم الآخر**) بفتح الخاء «ومن» تبعيضية لا بيانية أي المراد بالنعمة المذكورة هي النعم الأخروية وما يكون وسيلة إلى نيلها من النعم الدنيوية كتزكية النفس وتحليتها. وهذا التخصيص أيضًا لا ينافي الإطلاق المستفاد من حذف مفعول ﴿أنعمت عليهم﴾ لعين ما ذكر آنفًا وإنما قلنا إن كلمة «من» تبعيضية لأن ما يكون وسيلة إلى نيل النعم الأخروية مطلقًا لا يصدق إلا على تهذيب النفس وتحليتها، فإن ما عداهما من النعم الدنيوية يشترك فيها المؤمن والكافر فلو كانت وصله إلى نيل النعم الأخروية للزم أن يكون الكافر من أهل السعادة في الآخرة وهو محال.

قوله: (**بدل من الذين**) أي بدل الكل من الكل من حيث إنهما متحدان ذاتًا وصدقًا لأن النعم عليهم بالنعم الأخروية ليسوا مغضوبًا عليهم وبالعكس. وأشار إليه بقوله: «على معنى أن المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال». فإنه صريح في أن ﴿غير المغضوب عليهم﴾ متحد ذاتًا وصدقًا مع قوله: ﴿الذين أنعمت عليهم﴾ إلا أن المتبوع لما كان فيه شيء من الإبهام والإجمال اتبع بذكر البدل توضيحًا له وتفصيلاً لإجماله، فإن قوله: ﴿غير المغضوب عليهم﴾ إذا جعل بدلاً من قوله: ﴿الذين أنعمت عليهم﴾ يراد بكل واحد منهما الذات فيتكرر ذكر المتبوع وتكرير ذكر الشيء مستلزم لزيادة تمكنه في ذهن السامع. **قوله:** (**على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الإيمان وبين السلامة من الغضب والضلال**) هذا المعنى على تقدير كون ﴿المغضوب عليهم﴾ صفة كاشفة أو مخصصة فإنه قد علم اتصافهم بالسلامة المذكورة بجعل ﴿غير المغضوب عليهم﴾ صفة للموصول وقد علم اتصافهم بنعمة الإيمان بجعل ﴿أنعمت عليهم﴾ صلة للموصول فعلم بذلك أنهم جمعوا بين الإيمان والسلامة المذكورين، وهذا هو المعنى على تقدير الوصفية سواء كانت الصفة كاشفة أو مخصصة. وفي قوله: «جمعوا» إشارة إلى أن كل واحد من المتبوع والتابع مقصود

....

بالنسبة بخلاف ما إذا كان ﴿غير المغضوب عليهم﴾ بدلاً لأن المتبوع حينئذ يكون في حكم الساقط ويكون ذكره لمجرد جعله توطئة للتابع ولما جعل الإيمان نعمة مطلقة بناء على أنه نعمة في نفسه يتخلص بها المرء من الخلود في النار ويستحق دخول الجنة والتنعم بنعيمها أبد الآباد من غير شرط شيء من الأعمال بخلاف الأعمال فإن شيئًا منها ليس نعمة مطلقًا، وإنما يكون نعمة بشرط الإيمان اختار المصنف رحمه الله أولاً كون ﴿الذين أنعمت عليهم﴾ عبارة عن المؤمنين ثم صرح بأن المراد تعميم النعم الأخروية لما يكون وسيلة إليها من النعم الدنيوية وحمل النعمة ههنا على نعمة الإيمان موافق لما اختاره أولاً. ثم إن الإيمان المذكور في هذا الموضع يحتمل أن يراد به الإيمان المستتبع لثمراته من تخلية النفس عن الرذائل وتحليتها بالفضائل المؤدية إلى النعم الأخروية وأن يراد به مجرد الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وما فيه من الحساب والجزاء. فإن حمل الإيمان على الإيمان الكامل يكون قوله: ﴿غير المغضوب عليهم﴾ صفة مبينة لأن المنعم عليهم بمثل هذا الإيمان لا يتناول المغضوب عليهم وغير المغضوب عليهم حتى يكون قوله غير المغضوب عليهم صفة مقيدة، وإن حمل على مجرد التصديق بما يجب أن يؤمن به يكون صفة مقيدة لأن المنعم عليهم بمجرد الإيمان قد يكون مغضوبًا عليهم وقد لا يكون كذلك فلما وصفوا بقوله: ﴿غير المغضوب عليهم﴾ خرج المغضوب عليهم وأهل الضلال من عموم المنعم عليهم بالإيمان وتعين أن المراد بهم من له السلامة من الغضب والضلال. واعلم أن الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب إرادة الانتقام ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: «اتقوا الغضب فإنه جمرة توقد في قلب ابن آدم ألم تروا إلى انتفاخ أوداجه وحمرة عينيه». وإذا وصف به الباريء سبحانه وتعالى يراد به إرادة الانتقام لا غير. قال الإمام الرازي رحمة الله تعالى عليه: هنا قاعدة كلية وهي أن جميع الأعراض النفسانية مثل الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياء والغيرة والخداع والاستهزاء لها أوائل ولها أيضًا غايات، فإن الغضب مثلاً أوله غليان دم القلب وغايته إرادة إيصال الضرر إلى المغضوب عليه فلفظ الغضب في حق الله تعالى لا يحمل على أوله الذي هو غليان دم القلب بل يحمل على غايته التي هي إرادة الإضرار، وكذا الحياء أوله انكسار ما يحصل في النفس وغايته ترك الفعل فلفظ الحياء في حق الله تبارك وتعالى يحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس، وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب إلى هنا كلامه. والضلال العدول عن الطريق المستقيم وقد يعبر به عن النسيان كما في قوله تعالى: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا﴾ [البقرة: ٢٨٢] بدليل قوله تعالى بعده: ﴿فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢] والضلال أيضًا الخفاء والغيبة وبمعنى الهلاك أيضًا، فمن الأول

وذلك إنما يصحّ بأحد تأويلَين إجراءُ الموصول مُجرَى النكرة، إذ لم يقصد به معهود كالمُحلى في قولِه:

ولـقـد أَمُـرُّ عـلـى الـلَّـئِـيـمِ يَـسُـبـنِـي

قولهم: ضل الماء في اللبن وقوله تعالى: ﴿أَءِذَا ضَلَلْنَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [السجدة: ١٠] وتجويز أن يكون قوله: ﴿غير المغضوب﴾ صفة للموصول مشكل لأن الموصولات من المعارف وغير المغضوب نكرة لأن نحو غير ومثل وشبه لتوغله في الإبهام لا يتعرف بالإضافة إلى المعرفة، ومن المعلوم أن المعرفة لا توصف بالنكرة. وحاصل الجواب أنّا نؤول الكلام أولاً بجعل الموصول نكرة في المعنى وثانيًا بجعل غير المغضوب معرفة.

قوله: (إذ لم يقصد به معهود) أي معهود خارجي وهي الحقيقة المعينة من مفهوم الاسم المعرف باللام المتقدم ذكرها تحقيقًا أو تقديرًا ولم تتقدم الحقيقة المذكورة في هذا الموضع. واعلم أن الموصول والمضاف إلى المعرفة يجري فيهما ما يجري في المعرف باللام فإن كلاً منهما يصح أن يحمل على المفهوم الخارجي إن وجد، وإن لم يوجد فعلى الجنس ثم إن الجنس إن أريد من حيث تحققه في ضمن الأفراد غير معين. كما أن المحلى باللام يحمل عليه في قول الشاعر:

(ولقد أمُرُّ على اللئيم يسبّني) فـمضيـتُ ثـمة قلتُ لا يَعنِينِي

فإن المعرف باللام فيه لا يحمل على المعهود الخارجي والفرد المعين لعدم تحققه ولأن الحمل عليه لا يفيد ما قصده الشاعر من وصف نفسه بكمال الحلم والوقار، ولا على الحقيقة من حيث هي إذ لا يناسبها المرور ولا من حيث تحققها في ضمن جميع الأفراد إذ لا يتصور المرور عليه، بل المراد الحقيقة من حيث وجودها في ضمن فرد لا يعينه أي على لئيم من اللئام. وجملة «يسبني» صفة له لا حال منه إذ ليس المعنى على تقييد المرور بحال السب والإخبار بأنه يحلم ويعفو عنه أي عن الذي يسبه حال المرور بل المعنى على أن له مرورًا مستمرًا في أوقات متعاقبة على لئيم من اللئام كان دأبه وعادته أن يسب الشاعر ومع ذلك يعرض عنه ويحلم تكرمًا من المقابلة بمثله، فإنه أدل على إغماضه عن السفهاء وإعراضه عن الجاهلين من أن يجعل «يسبني» لهيئة الفاعل ويكون المعنى أني أغمض عن لئيم أمر عليه حال سبه إياي. ومعنى قوله: «فضيت ثمة قلت» فأمضي ثم أقول على قصد الاستمرار كما في قوله: «ولقد أمر» وإنما عدل إلى الماضي تحقيقًا لاتصافه بالإغماض والإعراض وقوله: «ثمة» حرف عطف لحقها التاء وذلك إنما يكون في عطف الجمل خاصة فإن كلمة «ثم» قد تجـيء في عطف الجمل لاستبعاد مضمون ما بعدها عن مضمون ما قبلها

وقولهم: إنّي لأمرّ على الرّجلِ مثلِك فيكرمني. أو جَعلُ غيرِ معرفةً بالإضافة لأنه أضيف إلى ماله ضدّ واحد وهو المنعم عليه فيتعَيّن تَعيُّنَ الحركة من غير السكون. وعن ابن كثير نصبُه على الحال من الضمير المجرور، والعامل أنعمت

وعدم مناسبته له فتكون للتراخي في الرتبة كما في هذا البيت. والمعنى فضيت ولم أشتغل بمكافأته وترقيت إلى مرتبة أعلى وقلت لا يعنيني بالسب فكأنه نسي نفسه في تلك الحالة وتصورها بصورة أخرى تكرمًا وذلك غاية الحلم والوقار والتجنب عن وصمة الشنار والعار، وكذا الحال في قوله تعالى ﴿الذين أنعمت عليهم﴾ إذ لم يرد بالموصول فيه معهود خارجي لانتفائه ولا الجنس من حيث هو هو إذ لا يناسبه الصراط ولا الإنعام ولا من حيث تحققه في ضمن جميع الأفراد لانتفاء قرينة الاستغراق فتعين إرادته في ضمن بعض الأفراد لا بعينه فيكون في المعنى كالنكرة فتارة ينظر إلى جانب المعنى فيعامل به معاملة النكرة فيوصف بالنكرة وبالجملة وأخرى إلى جانب اللفظ فيوصف بالمعرفة ويجعل مبتدأ وذا حال. **قوله:** (**وقولهم: إني لأمر على الرجل مثلك فيكرمني**) مثال ثان لإجراء المحلى باللام مجرى النكرة وهو أكثر مناسبة للآية من حيث كون الموصوف والصفة فيهما معرفتين لفظًا نكرتين معنىً ومن حيث إن الصفة فيهما من النكرات المتوغلة في الإبهام. **قوله:** (**أو جعل غير معرفة**) معطوف على قوله: «إجراء الموصول مجرى النكرة» وهو التأويل الثاني المصحح لكون غير صفة المعرفة، وتقريره أن غير إنما يكون نكرة إذا لم يقع بين ضدين وأما إذا وقع بين ضدين فحينئذ يتعرف بالإضافة ويزول إبهامه من حيث إضافيته يعني أن المراد به ضد الآخر كقولك: النقلة هي الحركة غير السكون، فإن لفظ غير لما أضيف إلى ماله ضد واحد علم أن المراد به هو الحركة. والآية من هذا القبيل لوقوع غير فيها أيضًا بين الضدين فإن كل واحد من المؤمنين الكاملين والمغضوب عليهم والضالين ضد للآخر فلما أضيف غير إلى أحدهما تعين أن المراد به الآخر فتعرف بالإضافة فلذلك وصفت المعرفة به. **قوله:** (**والعامل أنعمت**) اعترض عليه بأنه يستلزم اختلاف العامل في الحال وذي الحال لأن العامل في ذي الحال وهو الضمير المجرور في عليهم هو الجار فلو جعل عامل الحال أنعمت يلزم ذلك بلا خفاء، وأجيب بأن العامل فيهما هو الفعل فإن منصوب المحل في ﴿أنعمت عليهم﴾ ومرفوع المحل في ﴿غير المغضوب عليهم﴾ هو المجرور فقط وأثر الجار إنما هو في تعدية الفعل وإفضائه إلى الاسم فإن كل واحد من فعلي الإنعام والغضب لا يتعدى إلا بصلة وهي كلمة «على» ويجيء المفعول به منهما موصولاً بهذه الصلة، فلما كان المفعول به بواسطة حرف الجر هو الضمير المجرور في عليهم كان التذكير والتأنيث والتثنية والجمع عارضًا لذلك الضمير فقيل: رجل أنعمت عليه وامرأة أنعمت عليها ورجلان أو امرأتان أنعمت عليهما ورجال أنعمت

أو بإضمار أعني أو بالاستثناء إن فسّر النعم بما يعم القبيلين. والغَضَب ثَوَرَانُ النفس إرادة الانتقام فإذا أسند إلى الله تعالى أريد به المُنتهَى والغاية على ما مرّ. وعليهم في محل الرفع لأنه نائب مناب الفاعل بخلاف الأوّل، ولا مزيدة لتأكيد ما في غير من معنى النفي،

عليهم ونساء أنعمت عليهن، فظهر أن الضمير المجرور في ﴿أنعمت عليهم﴾ منصوب المحل على أنه مفعول به للفعل المذكور وفي ﴿المغضوب عليهم﴾ مرفوع المحل على أنه قائم مقام الفاعل لاسم المفعول، وأن قولهم إن الجار والمجرور في مثله في محل النصب والرفع مساهلة في العبارة اعتمادًا على ظهور المراد. وبهذا التحقيق يندفع ما يقال من أن الجار والمجرور في مثل المغضوب عليهم كيف يصح أن يقوم مقام الفاعل ويسند إليه اسم المفعول مع أن الإسناد إليه من خواص الاسم والجار مع المجرور ليس باسم؟ نعم إذا وقع الجار والمجرور خبر مبتدأ نحو زيد في الدار يعتبر المجموع لأنه الواقع موقع عامله الذي هو حصل أو حاصل. **قوله**: **(أو بإضمار أعني)** عطف على قوله: «على الحال» وهو مبني على أن يكون المراد بالذين أنعمت عليهم المؤمنين الكاملين إذ لو أريد بهم من حصل له التصديق المجرد لما صح تعبيره بأعني.

قوله: **(أو بالاستثناء إن فسر النعم بما يعم القبيلين)** أي إن فسر قوله: ﴿أنعمت عليهم﴾ بما يعم المؤمنين والكافرين ليصح إخراج المغضوبين والضالين منهم فإن الأصل في الاستثناء الاتصال وهو إنما يكون بدخول المستثنى في المستثنى منه ولم يتعرض لحمل الاستثناء على الانقطاع لأنه يتضاعف ارتكاب خلاف الظاهر حينئذ فإن حمل غير على الاستثناء لا يخلو عن بعد ثم حمل الاستثناء على الانقطاع بعد على بعد فإن الأصل في غير أن يوصف به وإنما يستثنى به حملاً على إلاّ كما يوصف بإلاّ حملاً على غير. **قوله**: **(ثوران النفس)** أي غليان دم القلب وهيجانه فإن النفس قد تستعمل بمعنى الدم كما يقال سالت نفسه. وفي الحديث: «ما ليس له نفس سائلة فإنه لا ينجس الماء إذا مات فيه». والمراد بالانتقال العقوبة والإيلام للمغضوب عليهم. **قوله**: **(وعليهم في محل الرفع)** يريد أن الضمير المجرور بكلمة «على» في عليهم الثاني في محل الرفع بأنه قائم مقام فاعل المغضوب ولا ضمير في المغضوب بل هو مسند إلى الضمير المجرور لا إلى مجموع الجار والمجرور لأنه ليس باسم والإسناد إليه من خواص الاسم، والضمير المجرور في عليهم الأول منصوب المحل بأنعمت كما مر. ومن لطائف هذا التعبير أن العبد خاطب الله تعالى عند ذكر النعمة وصرح بإسناد النعمة إليه تقربًا منه بذكر نعمته ولما صار إلى ذكر الغضب عدل إلى الغيبة ولم يصرح بإسناد الغضب إليه أدبًا منه كأنه قال: أنت ولي الإنعام وهو الفائض من جنابك وهؤلاء يستحقون أن يغضب عليهم. **قوله**: **(ولا مزيدة لتأكيد ما في غير من معنى النفي)**

....

اعلم أن كلمة «لا» من حروف الزيادة ولكنها إنما تزاد بعد الواو العاطفة الكائنة بعد نفي أو نهي نحو ما جاءني زيد ولا عمرو، ولا تقربوا الزنى ولا السرقة وفائدته تأكيد النفي السابق والتصريح بأن ذلك النفي متعلق بكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه مطلقًا أي مجتمعين في وقت واحد ومتعاقبين في الأوقات، فإن الواو في مثل جاءني زيد وعمرو وللجمع المطلق ومعنى المطلق أنه يحتمل أن يكون المجيء حصل من كليهما في زمان واحد وأن يكون حصل من زيد أولاً وأن يكون حصل من عمرو أولاً فهذه ثلاثة احتمالات عقلية لا دليل في الواو على شيء منها، فإذا قلت ما جاءني زيد وعمرو فهو في الظاهر نفي للاحتمالات الثلاثة أي لم يجيئا لا في وقت واحد ولا مع الترتيب والأكثر أنه لا يعطف على المنفي بالواو إلا بأن يذكر بعد الواو كلمة «لا» نحو ما جاءني زيد ولا عمرو، وذلك لأن الواو وإن كان في الظاهر للجمع المطلق المفيد لنفي الحكم عنهما على الاجتماع في وقت وعلى الترتيب إلا أنه لما كان الأكثر أن يستعمل للاجتماع في وقت واحد خيف أن يتوهم أن المراد ما جاءني زيد مجتمعًا مع عمرو بأن يكون المنفي مجيئهما على سبيل الاجتماع في وقت مع عدم التعرض لمجيئهما متعاقبين وزيد لا بينًا لكون المراد نفي الاحتمالات الثلاث، فلهذا تسمى زائدة. وإذا تقرر هذا علم أن «لا» المزيدة بعد الواو العاطفة لا تذكر إلا في سياق النفي فلا يقال زيد ولا عمرو بل يقال ما جاءني زيد ولا عمرو، فورد أن يقال فكيف صح دخول «لا» المزيدة في قوله تعالى: ﴿ولا الضالين﴾ مع أنها لا تدخل إلا على المعطوف على المنفي لينسحب النفي على كل واحد من المعطوفين؟ ويسد باب توهم رجوع النفي إلى المجموع من حيث هو ونفي احتمال ثبوت الحكم لأحدهما فانتقض بهذه الآية ما ذكر من أن «لا» المزيدة لا تدخل إلا على المعطوف على المنفي فأشار المصنف إلى جواب هذا الإيراد بقوله: «لا مزيدة لتأكيد ما في غير من معنى النفي» أي لا نسلم أن كلمة «لا» في هذه الآية واقعة في سياق الإثبات بل هي واقعة في سياق النفي على الأصل وذلك لأن أصل غيره وأن يكون بمعنى المغايرة وهي تتضمن معنى النفي ومستلزمة له، فتارة يراد بها إثبات المغايرة كما في الآية فتزاد «لا» في المعطوف تأكيدًا للنفي الثابت في ضمن ذلك الإثبات، وتارة يراد بها النفي الصريح كقولك: أنا غير ضارب زيدًا أي لست ضاربًا له لا أنا مغاير لشخص ضارب له فإن كلمة غير فيه للنفي الصريح بمنزلة كلمة «لا» وهي حرف لا تضاف فكانت الإضافة في غير أيضًا بمنزلة العدم في المعنى فيجوز تقديم معمول ضارب على كلمة غير كما يجوز تقديمه على كلمة «لا» في قولك: أنا زيدًا لا ضارب.

فكأنّه قال: لا المغضوب عليهم ولا الضّالين. ولذلك جاز أنَا زَيدًا. غير ضارب كما جاز أَنَا زَيدًا لاَ ضَارِب وإن امتَنَع أَنَا زَيدًا مثلُ ضاربٍ. وقرىء وغير الضالين، والضلال

قوله: (فكأنه قال: لا المغضوب عليهم ولا الضالين) لما ذكر أن كلمة غير فيها معنى النفي وأنها متضمنة لمعناه صور ما فيها من معنى النفي بعبارة هي أظهر دلالة على النفي وأرسخ قدمًا فيه وهي كلمة «لا» فإنها أدل على النفي بالنسبة إلى كلمة غير، فإن كلمة «لا» في أصلها موضوعة للنفي واشتهرت بهذا المعنى كائنها علم له بخلاف كلمة غير فإنها موضوعة لإثبات المغايرة بين الشيئين. فالمصنف إنما بدل كلمة غير بكلمة «لا» في قوله: «لا المغضوب عليهم» من حيث إن كلمة «لا» أدل على مقصوده الذي هو تصوير ما في غير من معنى النفي لا لكون المقام مقام العطف فإن كلمة «لا» في قوله: «لا المغضوب عليهم» ليست عاطفة إذ ليس المراد اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم لا صراط المغضوب عليهم، بل المراد وصف المنعم عليهم بمغايرة المغضوب عليهم فليست كلمة «لا» فيه إلا بمعنى غير وإنما بدلها المصنف بكلمة «لا» لكونها أظهر دلالة على النفي وأرسخ قدمًا فيه. **قوله: (ولذلك)** أي ولكون غير بمنزلة كلمة «لا» من حيث كونه متضمنًا لمعنى النفي جاز: أنا زيدًا غير ضارب بتقديم معمول ما أضيف إليه غير عليه بناء على أنه بمنزلة كلمة «لا» وهي حرف والحرف تمتنع إضافته فكانت الإضافة في غير أيضًا كلا إضافة فكان قولنا: أنا زيدًا غير ضارب من حيث كون غير متضمنًا لمعنى النفي بمنزلة أنا زيدًا لا ضارب. فكما أنه لا مانع من تقديم زيدًا في أنا زيدًا لا ضارب فكذا لا مانع من تقديمه في أنا زيدًا غير ضارب بخلاف قولك: أنا زيدًا مثل ضارب، فإنه لا يجوز لأن المثل مضاف إلى ضارب والمضاف إليه لا يجوز تقديمه على المضاف فإذا لم يجز تقديم ضارب على المثل فعدم جواز تقديم معموله عليه أولى ولا وجه لجعل إضافة مثل كلا إضافة فتقررت الاستحالة فيه بخلاف إضافة غير، فإن غير لما كان بمنزلة «لا» ومعلوم أن «لا» ممتنعة الإضافة كانت الإضافة فيه بمنزلة العدم فلهذا جاز تقديم معمول ضارب على غير. فإن قيل: قولك لا مانع من تقديم معمول ما بعد كلمة «لا» على ما قبلها في أنا زيدًا لا ضارب بناء على أن المانع منه هو الإضافة ولما امتنع إضافة الحرف فقد انتفى المانع ممنوع لأن انتفاء المانع المخصوص لا يستلزم انتفاء المانع مطلقًا وقد تحقق هناك مانع آخر وهو أن ما في حيز النفي لا يتقدم عليه، وأجيب بأن امتناع تقديم ما في حيز النفي إنما هو إذا كان النفي بما أو إن فإنهما لما دخلا على الاسم والفعل أشبها الاستفهام فلم يجز تقديم ما في حيزهما عليه، بخلاف لم ولن فإنهما اختصا بالفعل وعملا فيه فصارا كالجزء منه فجاز أن يعمل ما بعدهما فيما قبلهما. وأما كلمة «لا» فإنما جاز التقديم معها وإن دخلت على القبيلين لأنها حرف متصرف فيهما حيث

العدول عن الطريق السوي عمدًا أو خطأً وله عَرضٌ عريض والتفاوتُ ما بين أدناه وأقصاه كثير. قيل: المغضوب عليهم اليهودُ لقوله تعالى فيها: ﴿مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٦٠] والضَّالين النصارى لقوله تعالى: ﴿قَدْ ضَلُّوا۟ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا۟ كَثِيرًا﴾ [المائدة: ٧٧] وقد رُوِي مرفوعًا. ويتجه أن يقال المغضوب عليهم العصاة، والضالين الجاهلون بالله لأن المنعم عليه من وُفّق للجمع بين معرفة الحقّ لذاته والخيرِ للعمل به. وكان المقابلُ له من اختَلَّ إحدى قوّتيه العاقلةُ والعاملةُ والمخلُّ بالعملِ فاسق مغضوب عليه، لقوله تعالى في القاتل عمدًا ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ﴾ [النساء: ٩٣] والمخلُّ بالعلم جاهل ضال لقوله: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾ [يونس: ٣٢]. وقرىء ولا الضالين بالهمزة على لغة من جدّ في الهرب من التقاء الساكنين.

أعمل ما قبلها فيما بعدها كقولك: جئت بلا ذنب وأريد أن لا يخرج فجاز أيضًا إعمال ما بعدها فيما قبلها بخلاف كلمة «ما» إذ لا يتخطاها العامل أصلاً. **قوله:** (وله عرض عريض) أي وللضلال امتداد مديد غاية المد ومراتب كثيرة متفاوتة فبين أدناه من الزلات وبين أقصاه الذي هو الكفر ـ والعياذ بالله ـ مراتب لا تحصى. وقوله: «عرض عريض» من قبيل ليل أليل وظل ظليل فإنهم إذا أرادوا المبالغة في وصف الشيء يشتقون منه اسمًا فيصفونه به. **قوله:** (قيل: المغضوب عليهم اليهود) هو في بعض النسخ بالواو فيكون معطوفًا على ما يفهم من الكلام السابق من أن المراد بهما جميع ملل الكفر بقرينة ذكرهما في مقابلة من أنعم عليهم بالنعمة المطلقة وهي نعمة الإيمان ولأنه تعالى نسب كل واحد من الغضب والضلال إلى جميع الكفار حيث قال: ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ١٠٦] وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ قَدْ ضَلُّوا۟ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١٦٧] والظاهر أنه بدون الواو على أنه كلام مستأنف لبيان أن جمهور المفسرين ذهبوا إلى أن المغضوب عليهم اليهود لقوله تعالى في حقهم: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٦٠] ولأنه أشد الناس عداوة للذين آمنوا وأكثرهم تعديًا قولاً وفعلاً فإنهم قتلوا الأنبياء وحرفوا التوراة واعتدوا في السبت وقالوا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عمران: ١٨١] وقالوا: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤] وغير ذلك من هذياناتهم فكانوا أحق بالغضب الذي هو الانتقام وهو لا ينافي اتصافهم بالضلال كيف وقد حكم الله تعالى عليهم بالضلال في قوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [المائدة: ٦٠] وذهب جمهور المفسرين أيضًا إلى أن المراد بالضالين هم النصارى لقوله تعالى في حقهم: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوٓا۟ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا۟ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا۟ كَثِيرًا وَضَلُّوا۟ عَن

....

سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [المائدة: ٧٧] عن الراغب أنه قال: إن قيل كيف أفردوا بذلك وكلا الفريقين ضلال ومغضوب عليهم، أجيب عنه بأنه خص كل فريق منهم بصفة كانت أغلب عليهم وإن شاركهم غيرهم فيما وصفوا به من صفات الذم.

قوله: (**وقد رُوِي مرفوعًا**) أي وقد روي هذا القول الذي ذهب إليه جمهور المفسرين مرفوعًا إلى النبي ﷺ غير موقوف على الصحابي، وهو ما أخرجه الترمذي عن عدي بن حاتم أن النبي ﷺ قال: «المغضوب عليهم اليهود والضالون النصارى». وفي مسند الإمام أحمد رحمه الله سأل رجل النبي ﷺ فقال: يا رسول الله من هؤلاء المغضوب عليهم؟ فقال: «اليهود» ومن هؤلاء الضالون؟ فقال: «النصارى». **قوله:** (**ويتجه أن يقال**) أي لو قيل المغضوب عليهم العصاة والضالون الجاهلون بالله لكان كلامًا موجهًا، وإن كان مخالفًا لما ذهب إليه جمهور المفسرين. قال الإمام: والأقرب أن يحمل المغضوب عليهم على كل من أخطأ في العمل، ويحمل الضالون على كل من أخطأ في الاعتقاد لأن اللفظ مطلق والتقييد خلاف الأصل. والمخطىء في العمل هم العصاة الذين تركوا العمل بما كلفوا به بالأوامر والنواهي، والمخطىء في الاعتقاد هم الجاهلون بما يجب علمه والاعتقاد به. **قوله:** (**لأن المنعم عليه من وفق للجمع بين معرفة الحق لذاته والخير للعمل به**) عبر عن الأحكام النظرية الاعتقادية المطابقة للواقع بالحق لكونها ثابتة مطابقة للواقع وليوافق قوله فيما بعد: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾ [يونس: ٣٢] وقوله: «لذاته» متعلق بالمعرفة أي للجمع بين معرفة الحق لأجل ذاته لا للعمل فإن شأن العلم النظري أن يكون مقصودًا بالذات، والذي يقصد به العمل هو العلم العملي وعبر عن هذا العلم بالأحكام العملية لا لذواتها بل للعلم بها لمعرفة الخير لكونها مؤدية إلى الخير والسعادة، وقوله: «للعمل به» أي بذلك الخير مبني على أن شأن العلم العملي أن يكون المقصود به العمل دون حصول نفسه. **قوله:** (**والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه**) أي مراد انتقامه قدم ذكر من أخلّ بالقوة العاملة مع أن من أخلّ بالقوة العاقلة أشنع منه لأن الإخلال بالعمل مع العلم بما يجب أن يعلم أقبح من الإخلال به مع الجهل لقوله عليه الصلاة والسلام: «ويل للجاهل مرة وويل للعالم سبعين مرة» فانقسم الناس بحسب العلم بما ينبغي والعمل به إلى أقسام ثلاثة لا يخرجون عنها لأنه: إما عالم أو جاهل، والعالم إما عامل بما علمه أو تارك فالعالم العامل هو المنعم عليه وهو المزكي نفسه عن ظلمة الجهل والعصيان فأفلح بذلك كما قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٩] والعالم المتبع هواه هو المغضوب عليه أي المستحق لأن ينتقم منه، والجاهل هو الضال المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس: ١٠]. **قوله:** (**وقرىء ولا الضألين بالهمزة**)

(آمين) اسم للفعل الذي هو استجب وعن ابن عباس: سألتُ رسولَ الله ﷺ عن معناه فقال: «افعَل». بُنِيَ على الفتح كَأينَ لالتقاء السّاكنين وجاء مدُّ ألِفِه وقَصرُها. قال:

ويرحم الله عبدًا قال آمينَا

وقال:

أَمينَ فزاد الله ما بيننا بعدًا

المفتوحة المبدلة من الألف اجتهادًا وسعيًا في الهرب من التقاء الساكنين فإن التقاءهما وإن كان مغتفرًا بشرط أن يكون على حده وهو أن يكون أول الساكنين حرف لين والثاني مدغمًا مشددًا إلا أن من هرب عن هذا الجائز فقد جد في الهرب عنه. قال أبو البقاء: إنها لغة فاشية في العرب في كل ألف وقع بعدها حرف مشدد نحو شأبة ودأبة وجأن في دابة وشابة وجان.

قوله: (اسم للفعل الذي هو استجب) فإن قيل: كيف تكون أسماء الأفعال أسماء مع كونها دالة على المعنى المقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، فإن آمين مثلاً يدل على طلب الاستجابة المقترنة بزمان الاستقبال وكذا شتان وهيهات فإنهما يدلان على الافتراق والبعد المقترنين بزمان الماضي؟ قلنا: الأسماء المذكورة موضوعة بإزاء ألفاظ الأفعال الاصطلاحية نحو استجب وابتهل وأسرع وبعد ونفس الألفاظ غير مقترنة بزمان فتكون الألفاظ الموضوعة بإزائها أسماء لكونها موضوعة بإزاء ألفاظ لم يعتبر اقترانها بزمان، وأما المعاني المقترنة بالزمان فهي مدلولة لتلك الألفاظ ودلالة اللفظ على المعنى المقترن بواسطة دلالة معناه الأصلي على ذلك المعنى لا تستدعي كونه فعلاً. **قوله:** (وجاء مدّ ألفه وقصرها) بتخفيف الميم فيهما فإن كان بالقصر فوزنه فعيل، وإن كان بالمد فكذلك، ومد ألفه للإشباع. وقيل: آمين كنز من كنوز العرش لا يعلم تأويله إلا الله واستشهد على مجيء مد ألفه بقول قيس المجنون بن الملوح:

(ويرحم الله عبدًا قال آمينا)

وعلى مجيء قصر ألفه بقول من قال:

تَبَاعَدَ عَنّي فَطحَلٌ إذ دَعَوْتُه **(أمين فزاد الله ما بيننا بعدا)**

وفطحل على وزن جعفر اسم رجل، وحق أمين أن يؤخر عن الدعاء وهو قوله: «فزاد الله» لأن طلب الاستجابة إنما يكون بعد الدعاء لكن الشاعر قدمه اهتمامًا بالإجابة. روي أنه لما اشتد أمر قيس المجنون في حب ليلى أشار الناس على أبيه الملوح ببيت الله الحرام وإخراجه إليه والدعاء له في ذلك الموضع المبارك فعسى الله أن يسليه عنها فذهب به أبوه

وليس من القرآن وِفاقًا لكن يسنّ خَتمُ السورة به لقوله عليه الصلاة والسلام: «عَلمَنِي جبرائيل آمين عند فَراغِي مِن قراءةِ الفاتحة». وقال: «إنّه كالختم على الكتاب». وفي معناه قولُ عليّ رضي الله عنه: آمين خَاتَمُ ربِ العالمين خَتَم به دعاء عَبدِهِ، يقوله الإمام ويَجهَر به في الجهريّة لِمَا روي عن وائل بن حُجرٍ أنّه عليه الصلاة والسلام كان إذا قرأ: ولا الضالين قال: «آمين» ورَفَع بها صَوتَه. وعن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه قال: لا يقوله. والمشهور عنه أنه يخفيه، كما رواه عبدُ الله بن مُغَفَّل وأنسٌ. والمأموم يؤمّن معه لقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا قال الإمام ولا الضالين فقُولُوا آمين فإنّ الملائكةُ تقول آمين فمَن وافق تأمينَه تأمينَ

إلى مكة وأراه المناسك وقال له: تعلق بأستار الكعبة المعظمة وقل: اللهم أرحني من ليلى وحبها فقال: اللهم منّ عليّ بليلى وقربها. فضربه أبوه فأنشأ يقول:

يا رب إنك ذو من ومغفرة ... بيت بعافية ليلى المحبينا

الذاكرين الهوى من بعدما رقدوا ... والنائمين على الأيدي مكبينا

يا رب لا تسليني حبها أبدا ... ويرحم الله عبدًا قال آمينا

قوله: (وليس من القرآن وفاقًا) لأنه لم يكتب في الإمام ولم ينقل أحد من الصحابة والتابعين ومن بعدهم رضوان الله تعالى عليهم أجمعين أنه قرآن. **قوله: (لكن يسن ختم السورة به)** وينبغي أن يكون التلفظ به بعد سكتة على نون ﴿ولا الضالين﴾ ليمتاز ما هو قرآن من غيره. وأما كتبه في المصاحف فبدعة لا يرضى به. **قوله: (وقال عليه الصلاة والسلام أنه كالختم على الكتاب)** وقال أبو زهير: آمين مثل الطابع على الصحيفة، والطابع اسم لما يطبع به الصحيفة كالخاتم اسم لما يختم به وزنًا ومعنًى. ووجه كون آمين كالختم على الكتاب أنه يمنع الدعاء من الفساد الذي يترتب عليه خيبة الداعي وحرمانه من الإجابة كما أن الختم على الكتاب يمنعه من الفساد المتعلق به وهو ظهور ما فيه على غير من كتب إليه. **قوله: (عن وائل بن حجر)** وائل بالهمزة كقائل، وحجر بضم الحاء المهملة وسكون الجيم. قال الزيلعي رحمه الله: الحديث الذي رواه وائل إسناده حسن إلا أن الحنفية لا يرفعون أصواتهم بآمين ويحملون الحديث المذكور على التعليم للأصحاب ولذا خافتوا حيث خافت، يعني أنه عليه الصلاة والسلام كان يجهر به في الابتداء تعليمًا لأصحابه ثم خافت فخافتوا. والمشهور عن أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله أن الإمام يقوله لكن يخفيه لأنه ذكر فلا يجهر به كسائر الأذكار. ومغفل بضم الميم وفتح الغين المعجمة والفاء المشددة. **قوله: (لقوله عليه الصلاة والسلام إذا قال الإمام ولا الضالين فقولوا آمين فإن الملائكة تقول آمين فمن وافق تأمينه تأمين**

الملائكة غفر له ما تقدّم من ذنبه». وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسولَ الله ﷺ قال لِأُبي: «أَلاَ أُخبِرُكَ بسورةٍ لم يُنزَل في التوراة والإنجيل والقرآن مثلُها قلتُ: بَلَى يا رسولَ الله. قال: فاتحةُ الكتابِ إنّها سبعُ المَثاني والقرآنُ العظيمُ الذي أوتِيتُه». وعن ابن عباس قال: بَينَا رسولُ الله ﷺ إذا أتاه مَلك فقال: أبشِر بنورَين أوتيتَهما لم يُؤتَهما نبيٌّ قَبلَك فاتحةُ الكتاب وخواتيمُ سورةِ البقرة لن تقرأ حرفًا منهما إلاّ أُعطِيتَه. وعن حذيفة بن اليمان أنّ النبي ﷺ قال: «إنّ القوم ليَبعث الله عليهم العذابَ حَتمًا مقضيًا فيقرأ صَبي مِن صِبيانِهم في الكُتَّابِ الحمد لله رب العالمين فيَسمَع الله تعالى فيَرفَع عنهم بذلك العذاب أربعينَ سنةً».

الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه) هكذا في بعض نسخ هذا الكتاب وفي وسيط الإمام الواحدي. ويرد عليه أن الدليل حينئذ لا يوافق الدعوى لأنه لا يدل إلا على تأمين المؤتم والمدعي تأمينهما معًا حيث أورد الحديث دليلاً على قوله: «والمأموم يؤمن معه، فيحتاج إلى أن يقال إن تأمين الإمام قد علم من الأحاديث الأخر. وفي أكثر نسخ هذا الكتاب وفي التيسير والمعالم هكذا فإن الملائكة تقول آمين والإمام يقول آمين فمن وافق تأمينه» إلى آخره فحينئذ ينطبق الدليل على الدعوى من حيث إنه يدل على المعية. والظاهر أن المراد بالموافقة اتحاد وقت تأمينهما، وقيل في الإخلاص وحضور القلب. **قوله:** (بينا) أصله بين أشبعت فتحة النون فصارت ألفًا، وبينما أصله بين زيدت عليه ما ومعناهما واحد، تقول بينا نحن نرقبه أو بينما نحن نرقبه أتانا أي أتانا بين أوقات ترقبنا له، فأبعد بين مرفوع بالابتداء وقيل مضاف إلى زمان مقدر مضاف إلى الجملة الإسمية كما في قولك: أتيتك زمن الحجاج أمير فقول الشاعر: فبينا نحن نرقبه أتانا تقديره بين أوقات نحن نرقبه أتانا فحذف المضاف وهو الوقت وأقيمت الجملة التي هي المضاف إليه مقامه وولي الظرف الذي هو بين تلك الجملة. فلفظ رسول الله ﷺ في حديث ابن عباس رضي الله عنهما مبتدأ حذف خبره وهو جالس أو نحوه. **قوله:** (لن تقرأ حرفًا منهما إلا أعطيته) أي إلا أعطيت بقراءته من الثواب الجزيل ما لا يحصيه إلا الله تعالى على أن يكون الإبهام للتعظيم أو لن تدعو بحرف منهما فيه الدعاء نحو اهدنا واعف عنا واغفر لنا إلا أجبت. **قوله:** (في الكتاب) هو بضم الكاف وتشديد التاء يطلق على الكتبة جمع كاتب وعلى المكتب أيضًا. وهو المراد ههنا. وفي الصحاح: الكتاب الكتبة والكتاب أيضًا المكتب. واعلم أنه سئل الزمخشري جار الله بأن قيل له: لماذا أوردت الفضائل في أواخر السورة وبعض المفسرين يذكرونها مقدمة على السورة ثم يشرعون في التفسير؟ فأجاب بأن الفضائل أوصاف السور والوصف يستدعي تقديم الموصوف ومن أوردها في الابتداء فقال مال إلى الترغيب نقل عن يحيىٰ النووي رحمه الله. ومن الموضوع الحديث

....

المروي عن أبي بن كعب في فضل القرآن سورة سورة وقد أخطأ من ذكره من المفسرين، وزاد الصغاني مؤلف المشارق: وضعها رجل من أهل عبادان وقال: لما رأيت الناس اشتغلوا بالأشعار وفقه أبي حنيفة وغير ذلك ونبذوا القرآن وراء ظهورهم أردت أن أضع لكل سورة فضيلة أرغب الناس بها في الاشتغال بالقرآن. ثم ما يتعلق بسورة الفاتحة والحمد لله أولاً وآخرًا والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين وعلى آله وأصحابه أجمعين. ومن ههنا أشرع فيما يتعلق بسورة البقرة مستعينًا بالله ومتوكلاً عليه.

سورةُ البقرة

«مدنيةٌ وآيُها مائتان وسبع وثمانون آية»

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿الٓمٓ ﴿١﴾﴾ وسائرُ الألفاظ التي يُتهجّى بها أسماءُ مسميّاتُها الحروفُ التي رُكّبت منها الكلم لدخولها في حدّ الاسم واعتوارِ ما يخصّ به من التعريف والتنكير والجمع والتصغير

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: (الٓمٓ وسائر الألفاظ التي يتهجى بها) أي تعدد أنها حروف المباني، وهي الحروف التي يتركب منها الكلام. فإن التهجي تعداد حروف الهجاء بأساميها، مثل أن يقال: ألف ياء تاء وهكذا سميت حروف المباني بحروف التهجي لأنها تتهجى أي تعدد بأساميها، كما سميت حروف المعجم من حيث أن أكثرها يختص بالنقط من بين سائر حروف الأمم والعجم، النقط بالسواد يقال: أعجمت الحرف وعجمته ولا يقال عجمته، ومعنى حروف المعجم حروف الخط المعجم مثل مسجد الجامع بمعنى مسجد اليوم الجامع والباء في قوله: «يتهجى بها» للصلة والآلة، أي الألفاظ التي تتعدد بها حروف المباني على حذف المفعول بلا واسطة وهو الحروف التي مسمياتها الألفاظ المذكورة لأن المتهجي المعدود هو مسميات تلك الألفاظ التي هي أسام لتلك المسميات. واستدل المصنف أولاً على كون الألفاظ التي يتهجى بها مسمياتها أسماء، بقوله: «لدخولها في حد الاسم» فإن كل واحد من تلك الألفاظ يدل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة. فلفظ الضاد مثلاً يدل على مسماه مثلاً وهو ضه، ولفظ الراء على ره، ولفظ الباء على به، من غير أن يقترن شيء من هذه

ونحوِ ذلك عليها وبه صرّح الخليل وأبو عليّ. وما رَوَى ابنُ مسعود رضي الله تعالى عنه

المعاني والمسميات بزمان من الأزمنة الثلاثة ولو كانت هذه الألفاظ حروفًا لما دلت على معنى في أنفسها ولو كان أفعالاً لكانت مدلولاتها مقترنة بأحد الأزمنة الثلاثة فتعين كونها أسماء لأنها كلمات موضوعة. واستدل عليه ثانيًا بوجود خاصة الاسم فيها من التعريف والتنكير والتصغير والتوصيف والإسناد إليه والإضافة والإمالة والتفخيم الذي هو خلاف الإمالة حيث يقال: الألف وألف وأليف مقصورة أو ممدودة قلبت الواو والياء ألفًا وقلبت الألف همزة، وألف التثنية وألف الإشباع وتقول: باتا بالإمالة وبالتفخيم، ولما اشتهر بين العوام حرفية تلك الألفاظ بل وقع فيها اشتباه لبعض الخواص لم يقنع المصنف في تحقيق اسميتها ببيان صدق حد الاسم عليها ووجود خواصه فيها بل أيّد ذلك بأن إمامين عالمين في العلوم العربية قد صرحا بذلك وسلك في نسبة التصريح إليهما أبلغ الوجوه وآكدها حيث قال: وبه صرح الخليل «وأبو علي» بتقديم ما حقه التأخير لمجرد الاهتمام لا لقصد الحصر لأنه لا يناسب المقام. والخليل بن أحمد البصري أخذ عن أبي عمرو بن العلاء البصري أحد مشايخ القراءات السبع، وأخذ سيبويه عن الخليل، وأبو علي الفارسي كان من أكابر أئمة النحو حتى قيل: ما كان بين سيبويه وأبي علي أفضل منه، صنف كتاباً كثيرة منها: كتاب الحجة على القراءات السبع. حكى سيبويه عن الخليل أنه قال يومًا لأصحابه: كيف تقولون إذا أردتم أن تلفظوا بالكاف التي في «لك» والباء التي في «ضرب» فقيل: نقول كاف وباء فقال: إنما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف وقال: إنما أقول كه وبه. فهذا تصريح منه باسمية تلك الألفاظ وإن اشتبه الحال على أصحابه حيث زعموا أنها حروف. وذكر أبو علي في كتابه المسمى بالحجة أنهم أمالوا كلمة «يا» في مثل يا زيد وهي من حروف النداء والإمالة من خواص الاسم والفعل ولا تجري في الحروف إلا نادرًا على سبيل التشبيه والإلحاق كإمالة «بلى» مع أنها من حروف الإيجاب إلا أنها أشبهت الفعل من حيث استقلت جوابًا وأغنت عن الجملة المذكورة في السؤال كما في قوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢] أي بلى أنت ربنا وكإمالة يا النداء لكونه قائمًا مقام ادعو هذا معنى كلامه. ثم قال: فإذا أمالوا كلمة لأجل الياء الواقعة قبل الألف مع أن الحرف ليس من شأنه الإمالة فلأن يميلوا الاسم الذي هو الياء من «يس» أجدر وأولى، ألا ترى أن هذه الحروف أسماء لألفاظها فقد حكم بأن الياء في «يس» اسم ثم عمم الحكم. فقال: ألا ترى أن هذه الحروف أي «يا» و «سين» وأخواتهما عبر عنها بالحروف وصرح بأنها أسماء فعلم أن إطلاق الحروف عليها تسامح من قبيل إطلاق اسم المدلول على الدال. **قوله: (وما روى ابن مسعود رضي الله عنه)** إشارة إلى سؤال يرد على قوله ألف ولام وميم ونحوها أسماء ومسمياتها الحروف

أنّه عليه الصلاة والسلام قال: «من قرأ حرفًا من كتاب الله فله حَسَنة والحَسَنة بعشرَ أمثالِها لا أقول آلم حرفٌ بل ألف حرف ولام حرف وميم حرف». فالمراد به غير المعنى الذي اصطُلِح عليه، فإنّ تخصيص الحرف به عُرفٌ مجدَّدٌ بل المعنى اللّغويّ ولعله سمّاه باسم مدلوله.

التي ركبت منها الكلم وإلى جوابه تقرير السؤال أن ما ذكرته من صدق حد الاسم واعتوار خواصه على الألفاظ المذكورة وإن دل على اسميتها لكن عندي ما يدل على حرفيتها، وهو أنه عليه الصلاة والسلام قد حكم عليها بالحرفية حيث قال: «ألف حرف ولام حرف وميم حرف» فاذكرت من الدليل القائم على اسميتها معارض بهذا الدليل. وتقرير الجواب أن الحديث المذكور إنما يكون معارضًا لما ذكرنا من دليل اسمية الألفاظ المذكورة لو كان الحرف بالمعنى المصطلح عليه عند النحاة وهو كلمة لا تدل على معنى في نفسها وهذا القسم من الكلمة هو المسمى بحروف المعاني كالحروف العاطفة والجارة والمشبهة بالفعل وغيرها، فإنه لو كان المراد بالحرف المذكور في لفظ الحديث الحرف بهذا المعنى لكان الحديث معارضًا لدليل اسمية الألفاظ المذكورة لكن ليس المراد بالحرف المذكور فيه الحرف بالمعنى المصطلح عليه عند النحاة، فإن تخصيص الحرف بالمعنى المصطلح عليه عرف متجدد تعارف عليه علماء النحو وحدث بعد عصر النبي ﷺ فوجب أن لا يكون مراده عليه الصلاة والسلام بالحرف ذلك المعنى المصطلح عليه بل يكون مراده عليه الصلاة والسلام به الحرف بالمعنى اللغوي وهو الطرف، والحرف بمعنى الطرف يتناول جميع حروف المباني ويتناول أيضًا جميع أقسام الكلمة لخروج أصواتها عن أطراف اللسان فكون الألفاظ المذكورة حروفًا بالمعنى اللغوي لا ينافي اسميتها فلم يكن الحديث معارضًا لما قلنا من اسميتها.

قوله: (ولعله سماه باسم مدلوله) وجه ثان لدفع تعارض الدليلين دفعه أولاً بحمل الحرف على معناه اللغوي ثم قال: «ولعله سماه» أي سمى كل واحد من لفظ ألف ولام وميم باسم مدلوله ومسماه حيث أطلق عليه أنه حرف مع القطع بأن شيئًا من الألفاظ المذكورة ليس حرفًا بمعنى ما يتركب منه الكلم، فإطلاق الحروف على الألفاظ المذكورة من قبيل توصيف الشيء بوصف ما يتعلق به إسنادًا مجازيًا. واعلم أن هناك طريقًا آخر لدفع المعارضة أسهل مما ذكره المصنف وهو أن يقال: الحديث المذكور لا يدل على أن لفظ الألف واللام والميم التي هي عبارة عن مسمياتها حروف حتى يصلح لأن يورد في مقام المعارضة بل الظاهر أن المراد من قوله عليه الصلاة والسلام: «ألف حرف ولام حرف وميم حرف» الحكم على مسمياتها بالحرفية كما إذا قلت زيد عالم فإنك إنما تريد به الحكم على المسمى بزيد لا على لفظه. ومن المعلوم أن مسميات الألفاظ المذكورة حروف بلا شبهة فبقي دليل اسميتها سالمًا عن المعارضة لأن كون مدلولات الألفاظ المذكورة حروفًا لا ينافي

ولمّا كانت مسميّاتها حروفًا وحدانًا وهي مركبةٌ صُدّرت بها لِيكون تأدِيَتُها بالمسمّى أوّلَ ما يقرع السمع. واستعيرت الهمزةُ مكان الألف لتعذّر الابتداء بها وهي ما لم تلها العوامل موقوفةٌ خاليةٌ عن الإعراب لفقد موجبِهِ ومقتضيه لكنّها قابلةٌ إيّاه

اسمية أنفس الألفاظ الدالة عليها، إلا أن المصنف لم يلتفت إلى هذا الجواب لعدم كونه قطعي الدلالة على سقوط المعارضة لأن كلام المعارض مبني على أن الألفاظ المذكورة أعني ألف ولام وميم إعلام لأنفسها فيصح أن يطلق كل واحد منها ويراد به نفس ذلك اللفظ ويحكم على ذلك اللفظ بأنه حرف، ويجوز أن تكون الألفاظ إعلامًا لأنفسها وتكون بحيث إذا أطلقت يراد بها نفس اللفظ المذكور كما في قولك: ضرب فعل ماض ومن حرف جر فإن المحكوم عليه بأنه فعل أو حرف إنما هو لفظ ضرب ولفظ من اللذين أحدهما فعل دال على المعنى المقترن بالزمان الماضي والآخر حرف دال على معنى في غيره عبر عنهما باسمهما العلم لهما. ذكر في الحواشي السعدية في بحث كلمة آمين أن كل لفظ وضع بإزاء معنى اسمًا كان أو فعلاً أو حرفًا فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم أو الفعل أو الحرف كما تقول في قولنا: خرج زيد من البصرة خرج فعل وزيد اسم ومن حرف جر فتجعل كلاً من الثلاثة محكومًا عليه لكن هذا وضع غير قصدي لا يصير به اللفظ مشتركًا ولا يفهم منه معنى مسماه إلى هنا كلامه. وقال نجم الأئمة الرضي في شرح الكافية: واعلم أنه إذا قصد بكلمة نفس ذلك اللفظ دون معناه كقولك: أين كلمة استفهام وضرب فعل ماضي فهي علم وذلك لأن مثل هذه الكلمة موضوع لشيء بعينه غير متناول غيره وهو منقول لأنه نقل من مدلول هو المعنى إلى مدلول آخر هو اللفظ. وإذا تبين كلام هذين الشيخين ظهر أن كلام المعارض مبني على أن المحكوم عليه بالحرفية في قوله عليه الصلاة والسلام: «بل ألف حرف ولام حرف وميم حرف» هو أنفس هذه الألفاظ التي هي مدلولات ومسميات لأنفسها حتى يتم التقريب لأن الكلام في اسمية هذه الألفاظ وحرفيتها فلذلك لم يلتفت المصنف إلى هذا الجواب. **قوله: (ولما كانت مسمياتها حروفًا وحدانًا)** الوحدان جمع واحد كالركبان جمع راكب. لما استدل على كون الألفاظ المذكورة أسماء غير حروف بصدق حد الاسم عليها وباعتوار خواص الاسم عليها شرع في بيان وجه جعل المسميات في صدور تلك الأسماء. قال صاحب الكشاف: اعلم أن الألفاظ التي يتهجى بها أسماء مسمياتها الحروف المبسوطة التي منها ركبت الكلم فقولك: ضاد اسم سمي به ضه من ضرب إذا تهجيته، وكذلك راء وباء اسمان لقولك ره وبه، وقد روعيت في هذه التسمية لطيفة وهي أن المسميات لما كانت ألفاظًا كأساميها وهي حروف وحدان والأسامي عدد حروفها مرتقى إلى الثلاثة اتجه لهم طريق إلى أن يدلوا في التسمية على المسمى فلم يغفلوها

....

وجعلوا المسمى صدر كل اسم منها كما ترى إلا الألف اللينة في وسط نحو جاء فإنه لما لم يتأت لهم تصدير اسمها بها لتعذر الابتداء بالساكن استعاروا الهمزة مكان مسماها، يعني أن أسماء حروف المباني مركبة من ثلاثة أحرف ومسمياتها حروف وحدان. ولما كانت مسميات تلك الأسماء ألفاظًا مثلها راعوا لطيفة في تسميتها بها بأن جعلوا المسميات في صدور تلك الأسماء ليكون المسمى عند ذكر الأسماء أول ما يقرع الأسماء إلا الألف اللينة فإن الألف على ضربين: لينة ومتحركة فاللينة تسمى ألفًا والمتحركة همزة، فالألف اللينة لما تعذر الابتداء بها لسكونها استعاروا الهمزة مكان مسماها. والسر في مراعاة هذه اللطيفة في وضع هذه الأسماء قصد سرعة الانتقال من الاسم إلى المسمى ومن اللفظ إلى المعنى. **قوله:** (ليكون تأديتها بالمسمى) من قبيل أخذت بالخطام في أخذت الخطام لأن فعل التأدية يتعدى بلا واسطة. **قوله:** (واستعيرت الهمزة إلى آخره) بيان لوجه كون اسم الألف اللينة مخالفًا لأسماء سائر الحروف البسيطة حيث لم يكن اسمها مصدرًا بمسماه كما كانت أسماء سائر الحروف البسيطة مصدرة بمسمياتها. **قوله:** (وهي ما لم تلها العوامل موقوفة خالية عن الإعراب) لما فرغ من تحقيق اسمية الألفاظ المذكورة وما يتعلق بها أراد أن يبين أنها من أي قسم من أقسام الأسماء معربة أم مبنية فاختار أنها قبل أن تليها العوامل موقوفة أي معربة، وأن سكون أواخرها سكون وقف مثل سكون زيد وعمرو حال الوقف لا سكون بناء كسكون لدن ومن، وإنما قال: «ما لم تلها العوامل» لأن هذه الألفاظ حال التركيب مع العوامل معربة بلا خلاف تقول: هذا ألف وكتبت ألفًا ونظرت إلى ألف، وأما قبل توارد العوامل عليها فقد اختار المصنف أنها معربة أيضًا كما ذهب إليه جمهور المحققين من النحاة، فإنهم عرفوا المعرب بأنه الذي يختلف آخره باختلاف العوامل وليس معناه أنه تختلف العوامل في أوله وبالفعل ويختلف آخره بحسب ذلك الفعل، وإلا لزم أن لا يكون الاسم الذي لم يتوارد عليه عوامل مختلفة بل سلط عليه عامل واحد فقط معربًا وهو باطل للقطع بأن لفظ زيد في قولك: جاءني زيد معرب وإن لم تختلف العوامل في أوله بالفعل ولم يختلف آخره بالفعل ولو اختلف العوامل في أوله لاختلف آخره والاسم قبل تركيبه بالعامل كذلك فيكون معربًا قطعًا. وذهب ابن الحاجب إلى أن الاسم قبل تركيبه بالعامل مبني لأنه فسر المبني بما ناسب مبني الأصل أو وقع غير مركب وهو تصريح بأن المعرب قبل تركيبه بالعامل مبني لانتفاء موجب الإعراب الذي هو التركيب، فإن قلت: قوله خالية عن الإعراب يدل على أن الألفاظ المذكورة قبل التركيب ليست بمعربة عنده فكيف تزعم أن المختار عنده كونها معربة وأن سكونها سكون وقف؟ قلنا: الإعراب يطلق على معنيين أحدهما كون الاسم بحيث لو اختلف

ومعَرضة له إذ لم تناسب مبني الأصل. ولذلك قيل ص و ق مجموعًا فيهما بين ساكنين،

العوامل في أوله لاختلف آخره، وثانيهما الحركة الإعرابية فالأسماء قبل أن تليها العوامل متصفة بالإعراب بالمعنى الأول وخالية عن الإعراب بالمعنى الثاني فلا منافاة بين كلامه.

قوله: (**ومعرّضة له**) أي محل لعروض الإعراب بالمعنى الثاني، واستدل على خلوها عن الحركات الإعرابية بفقده موجبها ومقتضيها وهو ما عرض للكلمة من المعاني المعتورة عليها كالفاعلية والمفعولية والإضافة العارضة لها بسبب تركيبها مع العامل، فإن الحركة الإعرابية لا تلحق الاسم إلا بعد أن عرض له معنى من هذه المعاني وعروضه له يوجب أن يلحق الاسم ما يدل عليه وذلك العروض لا يتحقق إلا عند تركيبه مع العامل. واستدل على كونها معربة قابلة للحركات الإعرابية بقوله: «إذ لم تناسب مبنى الأصل» وهذا الاستدلال مبني على انحصار علة البناء في المناسبة المذكورة وهو مذهب الجمهور، وبقوله: «ولذلك» أي ولكونها معربة موقوفة «قيل صاد وقاف بطريق الجمع بين الساكنين» ولو كان سكونها للبناء لما جوّزوا فيها الجمع بينهما بل كان عليهم أن يعاملوا فيها معاملة أين وكيف وهؤلاء، فلما قيل: صاد وقاف علمنا أن سكونها سكون وقف لا سكون بناء لأن اجتماع الساكنين غير مغتفر في المبنيات فإن الأسماء المبنية إما مبنية على الحركة نحو أين وكيف وهؤلاء أو على السكون بشرط أن لا يلزم منه التقاء الساكنين كمتى وحتى ولدى ولدن وليس فيها ما هو مبني على السكون بحيث يجتمع فيه ساكنان. واعلم أن جمهور المحققين من النحاة حصروا سبب بناء الأسماء في مناسبة ما لا تمكن له وسموا الأسماء الخالية عن تلك المناسبة معربة وجعلوا سكون أعجازها قبل التركيب وقفًا لا بناء، واستدلوا على أن سكونها سكون وقف بأن العرب جوزت في الأسماء قبل التركيب التقاء الساكنين على طريقة الوقف فقالوا: زيد عمرو صاد قاف واحد اثنان ثلاثة ولو كان سكونها سكون بناء لما جمعوا بينهما كما في سائر الأسماء المبينة نحو كيف وأخواتها فإن قلت: ربما عددت الأسماء ساكنة الأعجاز متصلاً بعضها ببعض فلا يكون هناك وقف بل بناء أي لا يكون سكونها عنده التواصل سكون وقف إذ التواصل ينافي الوقف فتعين أن يكون سكونها بناء، أجيب بأنها قبل التركيب مع ما يوجب الوصل فالمتواصلة منها في نية الوقف فيكون السكون في نحو واحد اثنان زيد عمرو سكون وقف، وإن ذكرت مسرودة موصولة بعضها ببعض من حيث إنها موقوف عليها حكمًا ومنطقعًا بعضها عن بعض لفقدان ما يوجب الاتصال بينها بخلاف نحو أين وكيف وحيث وجير إذا ذكرتها مع نمط التعداد وصلاً فإن حركتها لكونها لازمة لا تزول إلا بوجود الوقف حقيقة. وذهب ابن الحاجب إلى أن الأسماء التي من شأنها أن تختلف أواخرها باختلاف العوامل قبل التركيب معها مبنية وأن سكونها للبناء كما مر لأنه يمنع انحصار علة البناء في المناسبة

ولم يعامَل معاملةَ أين وهؤلاء. ثم إنّ مسمياتها لمّا كانت عنصرَ الكلام وبسائطَه التي يتركّب منها افتُتحت السُورة بطائفة منها إيقاظًا لِمن تُحِدِّيَ بالقرآن وتنبيهًا على أن أصل

المذكورة ويجعل انتفاء التركيب أيضًا علة للبناء، ويجوز اجتماع الساكنين لأجل البناء كما يجوز لأجل الوقف بناء على أن سكون البناء لما شابه سكون الوقف اغتفر فيه الجمع بين الساكنين كما اغتفر في سكون الوقف. ويرد عليه أن ذلك تصحيح اللغة بالقياس والرأي وذلك غير مقبول بل لا بد من النقل عمن يوثق بعربيته، ومع ذلك أنه قياس مع الفارق وذلك لأن السكون البنائي أصلي وسكون الوقف عارض ولا يلزم من اغتفار الجمع بين الساكنين في الثاني اغتفاره في الأول. **قوله:** (ثم إن مسمياتها) إشارة إلى وجه افتتاح السورة المعهودة بهذه الأسماء والعنصر الأصل.

قوله: (وبسائطه التي يتركب منها) عطف تفسير لعنصر الكلام وضمير منها في قوله: «بطائفة منها» راجع إلى الألفاظ المذكورة التي هي أسماء الحروف لأنها هي التي افتتحت السورة بها لا بمسمياتها التي هي الحروف الوحدان، وإن كان المكتوب في الأوائل نقوش المسميات. والظاهر أن تعريف السورة في قوله: «افتتحت السورة بطائفة منها» للعهد الخارجي والمعهود سورة البقرة لا للاستغراق لأن من سور القرآن ما لم يفتتح بطائفة منها مثل: ص وق ون. ويحتمل أن يكون للعهد الذهني احتمالاً مرجوحًا إلا أن الأسماء التي افتتحت السورة بها كتبت على صور مسمياتها لا على صورة اللفظ الملفوظ به وكان القياس أن تكون صورة الخط موافقة لصورة اللفظ وصورة بسائطه، فينبغي أن تكتب الأسامي التي افتتحت بها سورة البقرة على صورة ألف لام ميم لا على صورة الم، لأن المفتتح بها هي الأسماء لا المسميات فينبغي أن تكتب الأسماء على صور أنفسها لا على صور مسمياتها لكنها لم تكتب على صور أنفسها بل كتبت على صور مسمياتها اتباعًا للعادة المستمرة. فإن الكلمة المركبة من ذوات الحروف كضرب مثلاً إذا تهجيت يتلفظ بأسمائها فيقال: ضاد راء باء، وإذا قيل للكاتب اكتب ضادًا يكتب الحرف نفسه وهو ضه لا اسمه وهو ضاد، وإذا قيل له اكتب الراء يكتب ره فلما كان جميع الكلم مركبة من أنفس الحروف وإذا تهجيت كلمة منها يتلفظ بأسماء حروفها وإذا كتبت تكتب بذوات الحروف، عمل في فواتح السور على هذه الطريقة والعادة المستمرة حيث تلفظ بالأسماء فقيل: ألف لام ميم وكتبت ذوات الحروف على صور أنفسها وهو صورة الم. **قوله:** (إيقاظًا لمَن تُحِدِّيَ بالقرآن) عن سنة الغفلة ونوم التعامي عن حال القرآن وهو علة لافتتاح السورة بطائفة من أسماء عنصر الكلام وبسائطه. والتحدي المعارضة يقال: تحديث فلانًا إذا عارضته في فعل وفعلت مثل فعله من الحداء يتعارض فيه الحاديان وهما اللذان يسوقان الإبل ويغنيان لها يقال: حدوت الإبل حدوًا

المتلوَّ عليهم كلام منظوم ممّا ينظمون منه كلامَهم، فلو كان من عند غير الله لَمَا عجزوا عن آخِرِهم مع تظاهرهم وقوّة فصاحتهم عن الإتيان بما يُدانِيه وليكون أوّلُ ما يقرع الأسماع مستقلاً بنوع من الإعجاز. فإنّ النطق بأسماء الحروف مختصّ بمن خطّ ودَرَس، فأمّا من الأميّ الذي لم يخالط الكُتّاب فمستبعد مستغرب خارق للعادة كالكتابة والتلاوة،

وحداء. وليس المطلب معتبرًا في مفهوم التحدي بل هو مستفاد من قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣٠] وقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾ [يونس: ٣٨] وقد يفسر المتحدي بطلب المعارضة بناء على أن كل واحد من المتحديين إنما يفعل ما يفعله بطريق المنازعة مع الآخر وقصد الغلبة عليه فكأنه يطلب منه أن يفعل ما في وسعه ليظهر غلبته عليه. **قوله: (لما عجزوا عن آخرهم)** صفة مصدر محذوف أي لما عجزوا عجزًا صادرًا عن آخرهم، وهو عبارة عن شمول العجز واستيعابه لجميعهم فإن العجز إذا صدر عن آخرهم يكون صادرًا عن جميعهم. **قوله: (وليكون أول ما يقرع الأسماع مستقلاً بنوع من الإعجاز)** عطف على قوله: «إيقاظًا وتنبيهًا» حذف اللام من المعطوف عليه لوجود شرط حذفها وهو كون المفعول له فعلاً لفاعل الفعل والمعلل، فهو وجه ثان لافتتاح السورة بهذه الأسماء. والفرق بين هذا الوجه والوجه الأول مع اشتراكهما في الدلالة على أن المقصود من هذه الفواتح التنبيه على إعجاز المتلو عليهم أن الوجه الأول يدل على إعجاز القرآن في نفسه مع قطع النظر عن حال مبلغه من حيث إنه منظوم مما ينظمون منه كلامهم مع أنهم عجزوا عن معارضته، والوجه الثاني يدل على إعجازه بالنظر إلى حال مبلغه ومن تكلم به فإن النطق بأسماء الحروف يختص بمن خط أي كتب ودرس أي قرأ الكتاب فإذا نطق الأمي بأسماء الحروف من غير أن تعلم ظهر أن علمه بذلك إنما هو بطريق الوحي وإن لم يوح إليه عاجز عن مثله. واعترض على الوجه الثاني بأن نطق الأمي بها لا يدل على الإعجاز لأمكان تعلمها في أقصر مدة ولو بسماع من صبي، وأجيب عنه بأن المستغرب ليس مجرد التلفظ بها بل هو مع رعاية لطائف ذكرت متصلة بهذا الكلام ولا يمكن رعايتها للأمي إلا بالوحي. ويحتمل أن يكون قول المصنف «سيما» إلى آخره إشارة إلى هذا الجواب. وأجيب عنه أيضًا بأن تعلم أسماء الحروف في أقصر مدة ولو بطريق السماع من صبي وإن كان أمرًا ممكنًا في نفسه إلا أن ذلك ليس بممكن في ذلك الزمان لأن العلم بأسماء الحروف لم يكن في علم محتملهم فضلاً عن صبيانهم لأنهم كانوا قومًا أميين لم يكن في جملة قبائل قريش في ذلك الوقت سوى اثنين أو ثلاثة من أهل الخط والهجاء، فكأن المعترض قاس ذلك الزمان بالزمان الذي هو فيه. والأديب العالم بعلم الأدب، والأريب العاقل والمقصود بهذه الأوصاف المبالغة في دلالة هذه الفواتح على إعجاز

سيّما وقد راعى في ذلك ما يَعجز عنه الأديبُ الأريب الفائق في فنّه وهو أنّه أورَدَ في هذه الفواتح أربعةَ عشر اسمًا هي نصف أَسَامِي حروفِ المُعجم، إن لم يُعدّ فيها الألِف حرفًا برأسه، في تسع وعشرين سورة بعددها إذا عُدّ فيها الألفُ الأصلية مشتملةً على أنصاف أنواعها. فذكر من المهموسة وهو ما يضعُفُ الاعتمادُ على مخرجه ويَجمَعها ستشحثك

القرآن. **قوله:** (وهو) أي الذي يعجز عنه الأديب أنه تعالى أورد في هذه الفواتح أربعة عشر اسمًا وهي: الألف واللام والميم والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف والنون. وهذه الأسماء الأربعة عشر نصف أسامي حروف الخط المعجم وهي الحروف المقطعة التي مجموعها ثمانية وعشرون حرفًا إن لم تعد الألف اللينة حرفًا برأسها بناء على أن الهمزة والألف حرف واحد بالذات، إلا أنها إذا تحركت يقال لها همزة وإلا فألف، أو لأن الألف اللينة ليست حرفًا أصليًا بل هي مقلوبة من الواو والياء. **قوله:** (في تسع وعشرين سورة) حال من قوله «أربعة عشر اسمًا» أي أوردها كائنة في تسع وعشرين سورة هي بعدد الحروف البسيطة المقطعة إذا عد فيها الألف اللينة حرفًا برأسها وإلا فهي ثمان وعشرون حرفًا كما مر ثمان سور من هذه السور التسع والعشرين مفتتحة بقوله: ﴿الم﴾ وخمس سور منها مفتتحة بقوله: ﴿الر﴾ وواحدة بقوله: ﴿يس﴾ وواحدة بقوله: ﴿كهيعص﴾ وواحدة بقوله: ﴿طه﴾ وسورتان منها بقوله: ﴿طسم﴾ وواحدة بقوله: ﴿طس﴾ وواحدة بقوله: ﴿ص﴾ وست سور بقوله: ﴿حم﴾ وواحدة بقوله: ﴿حمعسق﴾ وواحدة بقوله: ﴿ق﴾ وواحدة بقوله: ﴿ن﴾ ومجموع الأسامي المذكورة في أوائل هذه السور التسع والعشرين ثمانية وسبعون اسمًا وبعد إسقاط ما تكرر منها بقي أربعة عشر اسمًا وهي ما ذكرناه. **قوله:** (مشتملة) حال من أربعة عشر أي أورد في هذه الفواتح أربعة عشر اسمًا حال كونها مشتملة على أنصاف حروف المعجم. وأراد بالأنصاف ما هو أعم من التحقيقية والتقريبية لأن المذكور من بعض الأنواع نصفه تقريبًا، مثل نصفه الأقل ونصفه الأكثر كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

قوله: (فذكر من المهموسة) وهي عشرة أحرف يجمعها قولك: ستشحثك خصفه. وخصفه اسم امرأة، والشحث الإلحاح في السؤال ذكر منها نصفها تحقيقًا وهو خمسة: الحاء والهاء والصاد والسين والكاف، ويقابلها المجهورة وهي ثمانية عشر حرفًا وهي حروف قولك: ظل قور بض إذا غزا جند مطيع. وذكر منها نصفها تحقيقًا وهو تسعة أحرف يجمعها قولك: لن يقطع أمر. وفسر المهموسة بقوله: «وهي ما يضعف الاعتماد على مخرجه» وبضعف اعتماده على مخرجه لا يقوى على منع النفس فيجري معه النفس وجري النفس مع الحرف مما يضعفه، فظهر أن المهموسة حروف ضعيفة في أنفسها لضعف اعتمادها على

خصفه نصفَهَا الحاء والهاء والصاد والسين والكاف، ومِن البَواقِي المجهورة نصفها يَجمَعه لن يقطع أمرٌ. ومن الشديدةِ الثمانِيةِ المجموعةِ في أَجَدتَ طبَقك أربعةً يجمعها أقطَك، ومِن البَواقي الرَّخوة عشرة يجمعها حُمس على نصره، ومن المطبَقة التي هي الصّاد والضّاد والطّاء والظّاء نصفها، ومن البواقي المُنفَتحة نصفَها، ومن القَلقَلَة وهي حروف تَضطَرِبُ عند خروجها ويجمعها قد طَبَجَ نصفهَا الأقلَ لقلتها، ومن اللينتين الياء لأنّها أقلّ

مخارجها بخلاف المجهورة فإنها قوية في أنفسها لقوة اعتمادها على مخارجها فلذلك لا يجري النفس مع النطق بها بل يحتبس، فإن النفس الخارج من أقصى الصدر يتكيف كله بكيفية الصوت في المجهورة فيحصل صوت قوي يمنع خروج النفس مع النطق بها بخلاف المهموسة فإن النفس الخارج لا يتكيف كله بكيفية الصوت بل يبقى شيء منه بلا صوت فيجري مع النطق بالحرف. لكن هذا الجري وعدمه إنما يكون أبين عند تحرك الحرف فلهذا قيد تعريف الجهر والهمس بالتحرك ومثلوا بقق وككك وقالوا: إنك تجدد النفس محصورًا أي محتبسًا لا يجري مع النطق بالأول وتجده جاريًا غير محتبس مع النطق بالثاني. والحروف الشديدة ما ينحصر جري صوتها في مخرجها فمدار الشدة والرخاوة على الصوت كما أن مدار الجهر والهمس على النفس الخارج، فالصوت المتكيف بكيفية الحروف إنما أن ينحصر ولا يجري معها أو لا ينحصر، فإن انحصر تسمى الحروف شديدة وإن لم ينحصر تسمى رخوة. ولما كان انحصار الصوت في المخرج وجريه أظهر عند السكون قدروه ساكنًا ومثلوه بالحج والبطش والظل، والشديدة ثمانية أحرف وهي حروف قولك: أجدت طبقك من الإجادة وهي جعل الشيء جيدًا، والمذكور منها في الفواتح أربعة وهي حروف قولك: اقطك أي عليك اقطك أي خذه والأقط طعام يتخذ من اللبن. وما بقي بعد هذه الحروف الثمانية الحروف الرخوة وهي عشرون بناء على أن الألف اللينة ليست حرفًا برأسها، والمذكور في الفواتح منها عشرة أحرف نصف العشرين وهي حروف قولك: حمس على نصره والحمس بضم الحاء المهملة جمع أحمس مثل أحمر يقال: حمس بالكسر أي تشدد وتصلب في الدين أو في القتال، والتحمس التشدد والتعافي والحماسة والشجاعة والأحمس الشجاع. والمطبقة بفتح الباء أربعة أحرف ينطبق اللسان على الحنك الأعلى عند تلفظها، والمنفتحة ما بقي وهي أربعة وعشرون ينفتح اللسان والحنك عند تلفظها بل يتجافى كل واحد منهما عن الآخر عنده، والمذكور منها في الفواتح أيضًا نصفها وهو اثنا عشر حرفًا. وحروف القلقة حروف يضطرب اللسان ويتحرك عن صوتها وذلك أن حروف القلقلة لاجتماع وصفي الشدة والجهر فيها يحتاج المتكلم عند النطق بها ساكنة وضغط لسانه إلى مخرج الحرف والتصاقه به فلا يخرج صوتها عند النطق بها حالة الوقف إلا بقلقة اللسان وتحريكه

ثقلاً، ومن المستعلِيَة وهي التي يتصعد الصوتُ بها في الحنك الأعلى وهي سبعة القاف والصّاد والطّاء والخاء والغين والضّاد والظّاء نصفهَا الأقلّ، ومن البواقي المنخَفِضَة نصفهَا، ومن حروف البدل وهي أحد عشر على ما ذكره سيبويه واختاره ابنُ جِنِيٍّ

عن موضعه حتى يخرج صوتها، لأن ما فيها من صفة الجهر يمنع النفس أن يجري معها وما فيها من صفة الشدة يمنع جريان صوتها فلذلك يحصل ما يحصل من الضغط للمتكلم عند النطق ساكنة فاحتاج المتكلم إلى قلقة اللسان وتحريكه عن موضعه فسميت حروف القلقلة. وهي خمسة أحرف يجمعها قولك: قد طبج بالطاء المهملة والجيم، والمذكور منها في الفواتح حرفان وهما القاف والطاء ولما لم يكن لها نصف صحيح ذكر نصفها الأقل لقلة تلك الحروف في أنفسها. وما بقي بعد حروف القلقلة وهو ثلاثة وعشرون حرفًا لما كثرت في أنفسها اعتبر نصفها الأكثر وهو اثنا عشر حرفًا. والمراد من اللينتين الواو والياء سميا به لكون التلفظ بهما لينًا على اللسان والمذكور منهما في الفواتح الياء لأنها أقل ثقلاً من الواو، ولم تعتبر الألف الساكنة مع كونها لينة على اللسان لما مر أنها ليست حرفًا برأسها بل هي مقلوبة من الواو والياء في الأغلب. والمستعلية هي التي يتصعد الصوت بها في الحنك الأعلى.

قوله: (في الحنك) صلة ليتصعد يقال صعد في السلم. وسميت مستعلية لخروج صوتها من جهة العلو وهي سبعة أحرف: الصاد والضاد والطاء والظاء والخاء والغين والقاف، والثلاثة الأخيرة منها مستعلية غيره مطبقة والأربعة الأول مستعلية ومطبقة. والمذكور في الفواتح من هذه السبع نصفها الأقل وهو: الصاد والطاء والقاف وما سوى هذه السبعة وهو أحد وعشرون حرفًا تسمى منخفضة لخروج صوتها من جهة السفل أو لانحطاط اللسان عند تلفظها عن الحنك الأعلى، والمذكور منها نصفها الأكثر لكثرتها وهو أحد عشر حرفًا. وحروف البدل هي الحروف التي تبدل من غيرها وهي أحد عشر حرفًا يجمعها قولك: أجد طويت منها فالهمزة تبدل من الواو في نحو «أواصل» في جمع «واصلة» أصله «وواصل» على وزن فواعل وفي نحو «قائل» و «كساء» أصلهما «قاول» و «كسا» وتبدل الجيم من الياء المشددة نحو «أبي علج» في «أبي علي» ومن غير المشددة نحو «لا هم إن كنت قبلت حجتج» أصله «حجتي» وتبدل الدال من التاء في نحو «فزد» «واجدمعوا» أصلهما «فزت واجتمعوا» وتبدل الطاء من التاء في نحو «اصطبر» أصله «اصتبر» والواو من الياء في نحو «موقن» أصله «ميقن» من أيقن والياء من الواو وفي نحو «ميقات» أصله «موقات» والتاء من الواو في نحو «تخمة» أصله «وخمة» من الوخامة والميم من الواو في «فم» والنون من اللام في «لعن» أصله «لعل» والهاء من الهمزة في «هرقت» والألف من الواو والياء في نحو «قال» و «باع». **قوله**: (على ما ذكره سيبويه) احتراز عما في المفصل من أنها ثلاثة عشر حرفًا

ويجمعها أَجِدُ طَوَيْتُ مِنهَا الستةَ الشائعةَ المشهورةَ التي يجمعها اهَطَمَين، وقد زاد بعضهم سبعة أخرى وهي اللامُ في أُصَيْلاَلٍ والصّادُ والزايُ في صراط وزراط والفاءُ في أَجدَافِ

يجمعها. استنجده يوم طال بزيادة السين واللام على حروف أجد طويت منها، وعما قال بعضهم من أنها اثنا عشر حرفًا وزاد اللام كما في «أصيلال» أصله «أصيلان» تصغير أصلان جمع «أصيل» كبعران جمع بعير، وعما قال الرماني من أنها أربعة عشر حرفًا وزاد على ما ذكره هذا البعض الصاد والزاي في نحو «صراط» و «زراط» أصلهما «سراط». **قوله**: (الستة) مفعول ذكر المقدر أي وذكر من حروف البدل الحروف الستة ووصفها بقوله: «الشائعة المشهورة» إشارة إلى وجه اختيار هذه الستة التي هي النصف الأكثر لأحد عشر. واحطمين اسمان لجبلين قيل: الهطم والحطم والهصم أخوات. **قوله**: (**وقد زاد بعضهم سبعة أخرى وهي اللام في أصيلال**) فقال إنه بدل من النون أصله «أصلان» في جمع «أصيل» كبعران في جمع بعير. والأصيل الوقت بعد العصر إلى المغرب، وجمعه أصل وآصال وأصائل وجمعوه على أصلان أيضًا ثم صغر والجمع المذكورة فقالوا: أصيلان، ثم أبدلوا من النون لامًا فقالوا: أصيلال. ومنه قول النابغة:

يا دار مية بالعلياء فالسند أقوت وطال عليها سالف الأبد

وقفت فيها أصيلا لا أسائلها عيت جوابًا وما بالربع من أحد

قوله: (**والصاد والزاي في صراط وزراط**) أبدلتا من سين سراط. والفاء في «أجداف» أبدل من الثاء المثلثة وهو جمع جدث وهو القبر. والعين في «أعن» أبدلت من الهمزة فإن جعل الهمزة عينًا لغة لبعض العرب. قال الشاعر:

أعن ترسمت من خرقاء منزلة ماء الصبابة من عينيك مسجوم

أصله ءأن والتقدير «أمن» إن حذفت كلمة «من» لأن حذف حرف الجر من إن وأن شائع. والترسم التأمل في الرسم يقال: ترسم الدار أي تأملت رسمها، وخرقاء اسم حبيبته، والصبابة حرارة العشق، والمسجوم بالجيم المسكوب. والمعنى أمن ترسم منزلة الحبيبة تبكي. وقيل: قوله: «أعن» في بعض النسخ بفتح الهمزة وكسر العين وتشديد النون فتكون العين مبدلة من همزة «إن» التي هي إحدى الحروف المشبهة بالفعل وأصله «أإن» والثاء في «ثروغ الدلو» مبدلة من الفاء، والفروغ جمع فرغ بالغين المعجمة وهو مخرج الماء من الدلو من بين العرقوتين. والعرقوتان الخشبتان اللتان تعترضان على الدلو على هيئة الصليب والجمع العراقي. والباء في قولك: «باسمك» مبدلة من الميم أصله «ما اسمك» فهذه الأحرف السبعة إذا ضمت إلى حروف: أجد طويت منها وهي أحد عشر حرفًا يصير

والعين في أَعَن والثاء في ثَروغِ الدّلو والباء في بَاسمك حتى صارت ثمانية عشر. وقد ذكر منها تسعة الستةَ المذكورة واللامَ والصادَ والعينَ، وممّا يدغم في مثله ولا يدغم في المقارب وهي خَمسةَ عشرَ الهمزة والهاء والعين والصّاد والطّاء والميم والياء والخاء والغين والضّاد والفاء والظّاء والشّين والزّاي والواو نصفها الأقل، ومما يدغم فيهما وهي الثلاثة عشر الباقية نصفَها الأكثرَ الحاءَ والقاف والكاف والراء والسين واللام والنون لما في الإدغام من الخفة والفصاحة، ومن الأربعة التي لا تدغم فيما يُقاربها ويدغم فيها مقاربُها وهي الميم والزاي والسين والفاء نصفَها. ولمّا كانت الحروف الذَلقيّة التي يُعتَمد عليها بذَلِق اللسان وهي ستة يجمعها رُبّ مُنَفّلٍ، والحلقيةُ التي هي الحاء والخاء والعين والغين

المجموع ثمانية عشر حرفًا. والمذكور منها في الفواتح نصفها الذي هو تسعة الستة المذكورة التي هي حروف: اهمطين واللام والصاد والعين. **قوله:** (ومما يدغم في مثله) أي وذكر مما يدغم في مثله كالهمزة في الهمزة مثلاً ولا يدغم في المتقارب مخرجًا، فإن الهمزة لا تدغم في الهاء ولا في سائر حروف الحلق نصفها الأقل وهو سبعة. لأن مجموع هذا النوع كان خمسة عشر حرفًا وليس لها نصف صحيح فاعتبر نصفها الأقل وهو سبعة. وتلك السبعة من الحروف المذكورة أولاً من الخمسة عشر وهي: الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء. **قوله:** (ومما يدغم فيهما) أي وذكر مما يدغم في مثله وفيما يقاربه وهي الثلاثة عشر الباقية بعد الخمسة عشر نصفها الأكثر وهو سبعة: الحاء والقاف والكاف والراء والسين واللام والنون.

قوله: (لما في الإدغام من الخفة والفصاحة) تعليل لذكر النصف الأقل في الأول والنصف الأكثر في الباقي. يعني أن الإدغام لما كان فيه خفة وفصاحة كانت الحروف التي تدغم فيهما أرجح وأكثر إفادة للخفة والفصاحة بالنسبة إلى الحروف التي لا تدغم إلا في مثلها، فلذلك ذكر النصف الأكثر من الأرجح والنصف الأقل من غيره، وبقي أربعة أحرف لا تدغم فيما يقاربها وتدغم في مثلها وهي: الميم والزاي والسين والفاء وذكر منها نصفها وهو الميم والسين. **قوله:** (ولما كانت الحروف الذلقية التي يعتمد عليها بذلق اللسان) أي بطرفه. فإن الذلق بسكون اللام الطرف الجوهري: ذلق كل شيء حده وكذلك ذولقه وذولق اللسان طرفه وذلق اللسان بالكسر يذلق ذلقًا أي ذرب وصار حادًا سريع الجري وسهله. والحروف الذلقية ستة أحرف يجمعها قولك: رب منفل، والتي هي ذولقية حقيقة منها إنما هي: الراء والنون واللام وأما الثلاثة الأخرى منها وهي: الفاء والباء والميم فهي شفوية لا مدخل لطرف اللسان في التلفظ بها. ولعل تسمية جميع هذه الحروف الستة ذولقية مبنية على التغليب وما بقي بعد هذه الحروف الستة تسمى مصمتة وهي اثنان وعشرون حرفًا. **قوله:** (والحلقية)

والهاء والهمزة كثيرة الوقوع في الكلام ذكر ثلثيهما. ولمّا كانت أبنيةُ المَزيد لا تتجاوز عن السُّباعيّة ذكر من الزوائد العشرة التي يجمعها اليوم تنساه سبعةَ أحرفٍ منها تنبيهًا على

عطف على قوله: «الذلقية». وقوله: «كثيرة الوقوع» منصوب على أنه خبر كانت وقوله: «ذكر ثلثيهما» جواب لما. فذكر من الذلقية أربعة وهي: الراء والميم والنون واللام، ومن الحلقية أربعة وهي: الهمزة والهاء والحاء والعين ولقلة مقابل هذين النوعين بالنسبة إليهما أعني المصمتة وغير الحلقية ذكر منهما أقل من نصفيهما وإن كان لهما نصف صحيح وهو أحد عشر، لأن الباقي بعد كل واحدة من الذلقية والحلقية اثنان وعشرون، وقد ذكر من كل واحدة منهما عشرة أحرف. أما المصمتة فالمذكور منها: الألف والصاد والهاء والكاف والسين والحاء والياء والعين والطاء والقاف، وغير الحلقية المذكور منها هو: اللام والميم والصاد والراء والكاف والسين والطاء والياء والقاف والنون. وظهر من هذا الكلام أن قوله السابق وهو «أن أسماء الحروف البسيطة التي ذكرت في الفواتح على وجه يعجز الأديب الأريب عن ذكرها على ذلك الوجه وهو ذكرها مشتملة على أنصاف أنواعها» ينبغي أن تحمل الأنواع المذكورة فيه على أكثرها لأن المذكور في بعض تلك الأنواع ثلثاها كما في الحروف الذلقية والحلقية، وكذا المذكور من الحروف الزوائد العشرة سبعة والسبعة ثلثا العشرة على التقريب. **قوله: (ولما كانت أبنية المزيد لا تتجاوز عن السباعية)** كمصادر الأفعال السداسية ذكر من الزوائد العشرة سبعة أحرف تنبيهًا على ذلك وهي: الألف واللام والياء والميم والنون والسين والهاء، والمتروكة منها ثلاثة: الواو والتاء والألف الساكنة. ثم إن الألف لما ذكر أن المذكورة في فواتح السور من كل نوع من أنواع الحروف البسيطة نصفه بل أكثره بحسب العدد أراد أن يشير إلى أن المذكور فيها أكثره بحسب الاستعمال والجريان على الألسن بالنسبة إلى المتروك منها ليظهر به وجه ترجيح المذكورة على المتروكة مع أن كل واحدة منهما نصف الأخرى تحقيقًا أو تقريبًا. فقال «ولو استقريت الكلم وتراكيبها من موادها التي هي حروف المباني وجدت المتروكة مكثورة» أي مغلوبة في الكثرة بحسب الاستعمال بالنسبة إلى ما ذكرت في هذه الفواتح من كاثرته فكثرته أي غلبته في الكثرة فهو مكثور أي مغلوب. وظاهر أن معظم الشيء وجله ينزل منزلة كله فكأنه تعالى عدد على العرب جميع الحروف التي منها تراكيب كلامهم بذكر أساميها الدالة عليها مع رعاية هذه اللطائف البديعة والاعتبارات العجيبة التي يعجز عنها الأديب الأريب الفائق في فنه فضلاً عن الأمي الذي لم يخالط الكتاب. فكان أول ما يقرع الأسماع من السور المصدرة بها معجزة للنبي ﷺ مستقلة مع قطع النظر عن كونها من دلائل أن المتلو عليهم كلام آلهي معجز فكان تصدير السور بها على الوجه المذكور أدخل في التبكيت

ذلك، ولو استقريتَ الكلمَ وتراكيبها وجدتَ الحروف المتروكة من كل جنس مكثورةً بالمذكورة. ثم إنّه ذكرها مفردة وثنائية وثلاثية ورباعية وخماسية إيذانًا بأنّ المتحدّي به مركبٌ من كلماتهم التي أصولها كلمات مفردةٌ ومركبةٌ من حرفين فصاعدًا. إلى الخمسة وذكر ثلاث مفردات في ثلاث سُور لأنّها توجد في الأقسام الثلاثة الاسم والفعل والحرف وأربعَ ثنائيات لأنها تكون في الحرف بلا حذف كبل. وفي الفعل بحذف كقل وفي الاسم

وأدل على إلزام الحجة. فإن قيل: لا نسلم أن الحروف المتروكة في الفواتح من كل جنس مكثورة بالمذكورة لأنا نجد كلمًا وتراكيب ليس فيها من نصف المهموسة المذكورة في الفواتح حرف واحدة قط فضلاً عن غلبة المذكورة على المتروكة في الكثرة نحو: ضرب زيد فإنه ليس فيه شيء من الحاء والهاء والصاد والسين والكاف وكذا ليس فيه من نصف المجهورة المذكورة في الفواتح شيء سوى حرفين: الياء والراء وكذا ليس فيه حرف من نصف الشديدة المذكورة فيها وهو حروف «حمس على نصره» غير حرف واحد وهو الراء. وأجيب عنه بأن غلبة المتروكة في هذا التركيب على المذكورة في الفواتح لا ينافي كثرة المذكورة في نفسها بالنسبة إلى المتروكة فما ذكرته لا يصلح سندًا للمنع ولا يتجه المنع المحرر على المعلل لأنه أثبت دعواه الخطابي بالاستقراء. ولما فرغ من بيان أن المتحدّي به يشارك كلامهم في المادة بجميع أنواعها شرع في بيان تشاركهما في التركيب والصورة أيضًا ليكون الإلزام بالمادة والصورة جميعًا. فقال: «ثم إنه ذكرها مفردة» في ثلاثة مواضع وهي: ص وق ون «وثنائية» في أربع سورة وهي: طه وطس ويس وحم «وثلاثية» في ثلاث سور وهي: الم الر طسم «ورباعية» في سورتين: المص المر «وخماسية» على هيئتين: كهيعص وحمعسق إيذانًا بأن المتحدي به مركب من كلماتهم التي أصولها كلمات مفردة اسمًا كانت نحو الكاف في «ضربك» والهاء في «ضربه» أو فعلاً نحو «ق» أمر من «وقى» «يقِي» أو حرفًا كواو العطف ومركبة من حرفين اسمًا كانت نحو «من» أو فعلاً نحو «قل» أو حرفًا نحو «من» فصاعدًا إلى الخمسة. مثال الاسم المركب من ثلاثة أحرف «رجل» ومثال الفعل المركب من ثلاثة أحرف «ضرب» ومثال الحرف المركب من ثلاثة أحرف «ليت» و «أجل». والكلمة المركبة من أربعة أحرف أو خمسة أحرف لا توجد في الحرف بل في الاسم نحو «جعفر» و «صنوبر» وفي الفعل نحو «دحرج» و «اجتمع» وليس في أصول الأبنية ما هو مركب من أكثر من خمسة أحرف. وذكر ثلاث مفردات وهي: ص وق ون في ثلاث سور لأنها لا توجد في الأقسام الثلاثة وهو علة لذكر الأسامي المفردة في ثلاث سور لا في أزيد منها ولا في أنقص. مثال المفرد في الاسم «كاف» الخطاب وفي الفعل «ق» وفي الحرف «واو»

بغير حذفٍ كمن وبه. كدمٍ في تسع سُوَر لوقوعها في كل واحد من الأقسام الثلاثة على ثلاثة أوجه. ففي الأسماء مَن واذِ وذو، وفي الأفعال قُل وبِع وخَف، وفي الحروف أنَ ومِن ومُذ على لغة من جَرّبها، وثلاثَ ثلاثيات لمجيئها في الأقسام الثلاثة في ثلاثَ عشرةَ سورةً تنبيهًا على أنّ أصول الأبنية المستعملة ثلاثة عشر عشرةٌ منها للأسماء وثلاثة للأفعال

العطف. **قوله:** (**في تسع سور**) متعلق بذكر المقدر في قوله: «وأربع ثنائيات» وهو معطوف على قوله: «ثلاث مفردات» وكذا قوله: «وثلاث ثلاثيات» وكذا قوله: «ورباعيتين». والسور التسع: طه وطس والنمل ويس والحواميم الست. **قوله:** (**لوقوعها**) أي لوقوع الكلمة الثنائية في كل واحد من الأقسام الثلاثة على ثلاثة أوجه: فتح الأول وكسره وضمه. فوقوعها في الأسماء كذلك نحو «من» و «إذ» و «ذو» وفي الأفعال نحو «قل» و «بع» و «خف» وفي الحروف نحو «أن» و «من» و «مذ» على لغة من جر بها وإذا لم ينجر ما بعدهما يكونان اسمين بالاتفاق. والحاصل من ضرب الثلاثة في مثلها تسعة.

قوله: (**في ثلاث عشرة سورة**) ذكر ﴿الم﴾ في ست سور: في سورة البقرة وآل عمران والعنكبوت والروم ولقمان والسجدة. وذكر ﴿الر﴾ في خمس سور: يونس وهود ويوسف وإبراهيم والحجر. وذكر ﴿طسم﴾ في سورتين: الشعراء والقصص. فمجموع السور التي ذكر فيها الثلاثيات ثلاث عشرة سورة تنبيهًا على أن أصول الأبنية المستعملة ثلاثة عشر عشرة منها للأسماء. والقياس يقتضي أن تكون أوزان الاسم الثلاثي اثني عشر لأن أول الكلمة لا يخلو عن إحدى الحركات الثلاث لامتناع الابتداء بالساكن، وعلى تقديره يتصور في عين الكلمة أربعة احتمالات: السكون وإحدى الحركات الثلاث، ولكن سقط منها فعل بضم الفاء وكسر العين وعكسه استثقالاً فإنه لم يوجد كل واحد منهما في كلام العرب. «ووعل ودئل» منقولان من لغة العجم إلى لغة العرب، أو من الفعل إلى الاسم و «حبك متداخل» فإن فيه لغتين «حبك» بكسرتين مثل «إبل» و «حبك» بضمتين مثل «عنق». ثم قيل: «حبك» بكسر الفاء وضم العين فكسر الفاء مبني على اللغة الأولى، وضم العين على الثانية. فلما سقط من أوزان الاسم الثلاثي اثنان بقي عشرة أوزان وهي: صفر وجمل وكتف ورجل وعلم وعنب وإبل وبرد وجرذ وعنق. **قوله:** (**وثلاثة للأفعال**) وهي مفتوح العين ومكسوره ومضمومه مع فتح الفاء لخفته، فإن أصول الأفعال الثلاثية ليس فيها مضموم الفاء ولا مكسور الفاء هربًا من الثقل ولا ساكن الفاء لتعذر الابتداء بالساكن ولا ساكن العين كيلا يلزم اجتماع الساكنين عند اتصال الضمير المرفوع. فإن اللام تسكن حينئذ فراراً من توالي الحركات فيما هو كالكلمة الواحدة وثني كل واحدة من الفواتح الرباعية والخماسية تنبيهًا على أن كل واحدة من الرباعية

ورباعيتين وخماسيتين تنبيهًا على أن لكل منهما أصلاً كجعفر وسفرجلٍ وملحقًا كقردد وجحنفل. ولعلّها فرّقت على السّور ولم تعدّ بأجمعها في أوّل القرآن لهذه الفائدة مع ما

قسمان: أصلي وملحق به. فالأصلي من الرباعي «كجعفر» وهو النهر الصغير ومن الخماسي «كسفرجل» والملحق بالرباعي «كقردد» وهو المكان الغليظ المرتفع والدال زائدة للإلحاق فلذلك لم تدغم. قال الجوهري: وإنما أظهر لأنه ملحق بفعلل والملحق لا يدغم. والملحق بالخماسي «كجحنفل» أصله «جحفل» فزيدت النون للإلحاق. قال الجوهري: الجحفلة لذوات الحافر كالشفة للإنسان، والجحنفل الغليظ الشفة بزيادة النون. **قوله**: (لهذه الفائدة) إشارة إلى ما استفيد من قوله: «ثم أنه ذكرها مفردة» إلى قوله: «ولعلها فرقت على السور» والمقصود منها الإشارة إلى جواب ما يقال من أنه لما كان تصدير السور بهذه الألفاظ لتقديم ما يدل على الإعجاز وهو أن يتلفظ الأمي الذي لم يخط ولم يقرأ بأسامي الحروف الأربعة عشر مشتملة من الفوائد واللطائف على ما يعجز عنه الحذاق المهرة في العلوم الأدبية، وكان هذا المقصود حاصلاً بإيراد تلك الأسامي بأجمعها في أول القرآن كان المناسب ذكرها مجتمعة في أول القرآن ليحصل التقديم المذكور فإن المتقدم على كل سورة على تقدير تفريق الأسامي على السور إنما هو نطق الأمي ببعض من أسامي الحروف مع كونه مختصًا بمن خط وقرأ لأنطقه بها مشتملة على تلك اللطائف إذ لا يمكن التفطن لتلك اللطائف إلا بعد ورود الأسماء الأربعة عشر. وأجاب عنه بأن في التفريق فوائد أخر لا تحصل بذكرها مجتمعة في أول القرآن فإن الأسماء الأربعة عشر لو ذكرت مجتمعة لم تفد أن الألفاظ المفردة توجد في الاسم والفعل والحرف، ولأن الألفاظ الثنائية توجد فيها بأربعة أوجه وكذا البواقي. غاية ما في الباب أن هذه الفوائد وتلك اللطائف لا يفهمان في أول القرآن بل يتوقف فهمهما على نزول جميع السور المصدرة بتلك الفواتح ولا ضير ولا محذور فيه. ثم ذكر للتفريق فائدة أخرى فقال: «مع ما فيه من إعادة التحدي وتكرير التنبيه والمبالغة فيه» أي في كل واحد من التحدي والتنبيه ولما كان تقديم ما يدل على الإعجاز في معنى التحدي بالقرآن والتنبيه على إعجازه كان في التفريق إعادة وتكرير لذلك التحدي والتنبيه وكان في التفريق على السور الكثيرة البالغة إلى تسع وعشرين سورة مبالغة في كل واحد منهما، ومن المعلوم أن نفس الإعادة والتكرير والمبالغة فيهما لا تصلح فائدة للتفريق إلا بملاحظة مرادها وهو تمكن المعنى المكرر وتقرره في النفس فإنه كلما ازداد تكرره زاد تقرره كما يقال: المعنى إذا تكرر تقرر. وهذا هو الوجه في كل ما جاء في القرآن مكررًا سواء كان باتحاد اللفظ كقوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ١٣] وآيات غيرها. أو بدونه كما في القصص المكررة بألفاظ أخر فالمقصود منه تمكين المقرر في الأسماع والقلوب وتقريره فيها.

فيه من إعادة التحدّي وتكرير التنبيه والمبالغة فيه، والمعنى أن هذا المتحدّى به مؤلف مِن جنس هذه الحروف أو المؤلّف منها كذا. وقيل: هي أسماء السُّوَر وعليه إطباقُ الأكثر سمّيت بها إشعارًا بأنها كلمات معروفة التركيب فلو لم تكن وحيًا من الله تعالى لم تتساقَط

قوله: (والمعنى أن هذا المتحدى به وهو القرآن مؤلف من جنس هذه الحروف أو المؤلف منها كذا) أي متحدى به لما ذكر أن الأسامي المفتتح بها ما لم تلها العوامل معربة من حيث إن من شأنها أن تختلف أواخرها باختلاف العوامل وأن سكون أواخرها سكون وقف لا سكون بناء لأنه لو كان سكون بناء لما جوز فيه اجتماع الساكنين وقد جوزوا فيه ذلك حيث قالوا: صاد وضاد ونحو ذلك وإنما خلت أواخرها عن الحركة الإعرابية لانعدام ما يوجب ذلك ويقتضيه فإنها لما لم تتركب مع العامل لم تحدث فيها المعاني المقتضية للإعراب حتى تحتاج إلى أن ينصب فيها ما يدل على تلك المعاني المعتورة عليها من الفاعلية والمفعولية والإضافة إليها، فبقيت أواخرها ساكنة سكون وقف ما لم تلها العوامل. أشار المصنف إلى جوابها حال كون السور مفتتحة بها إيقاظًا للسامع من سنة الغفلة عن حال القرآن وتنبيهًا له على أن المتلو على المتحدين في الحقيقة كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم فلو كان من عند غير الله تعالى لما عجزوا عن آخرهم عن الإتيان بما يدانيه، وليكون أول ما يقرع الأسماع مستقلاً بنوع من الإعجاز فكما يجوز أن لا يكون لها محل من الإعراب لكونها مسرودة على نمط التعديد مثل: دار غلام جارية غير مركبة مع العامل الذي هو سبب لتحقق المعاني المقتضية للإعراب يجوز أيضًا أن يكون لها محل من الإعراب بأن تكون الأسامي المفتتح بها في تأويل المؤلف منها ويكون لفظ المؤلف منها إما مبتدأ محذوف الخبر أو خبر مبتدأ محذوف. أي إن المتبادر إلى الذهن من قوله: «والمعنى أن هذا المتحدى به مؤلف» إلى آخره أنه أراد به مجرد بيان ما يرجع إليه المراد من ذكر الأسامي المفتتح بها على سبيل التعداد وبيانِ ما يؤول إليه الحاصل لا توجيه وجه إعرابها بإيقاعها في التركيب كما أشار إليه مولانا خسرو رحمه الله تعالى بقوله في تفسير قول المصنف «والمعنى» أي المراد ومحصل ما يستفاد من نظم الآية «أن هذا المتحدى به مؤلف» إلى آخره. **قوله: (وقيل: هي أسماء السُّور)** عطف على ما تضمنه قوله: «ثم إن مسمياتها لما كانت عنصر الكلام» إلى آخره فإنه في قوة أن يقال هذه الفواتح أسماء حروف جيء بها إيقاظًا وتنبيهًا على أن المتلو عليهم لو كان من عند غير الله لما عجزوا عن الإتيان بما يدانيه لكونه كلامًا منظومًا مما ينظمون منه كلامهم. وقيل: هي أسماء السور المفتتحة بها سميت بها إشعارًا بأنها كلمات عربية معروفة التركيب أي معلوم تركيبها من مواد كلماتهم التي ينظمونها منها. ووجه الإشعار أن تسمية الكل باسم أجزائه تشعر كونه مركبًا منها وذلك لأن الأصل في الإعلام المنقولة

مقدرتُهم دون معارضتها، واستدل عليه بأنها لو لم تكن مُفهمةً كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل والتكلم بالزنجي مع العربيّ، ولم يكن القرآن بأسره بيانًا ولَمَا أمكن التحدّي به وإن كانت مُفهمَةً. فأمّا أن يراد بها السّور التي هي مستهلّها على أنها ألقابُها أو غيرُ ذلك.

رعاية المناسبة بين المعاني الأصلية والعلمية عند التسمية بها، ولما كانت هذه السور مركبة من مسميات تلك الأسامي ومسماة بها نسبوا إلى الذهن أن تسميتها بتلك الأسامي إنما هي للمناسبة بين معانيها الأصلية التي هي المسميات وبين معناها العلمي الذي هو السورة المركبة من مسميات الأسماء المذكورة فتكون تسمية السور بها مشعرة بكونها مركبة من مسمياتها فلو لم تكن من عند الله لما عجزوا عن إتيان مثلها فيكون في تسميتها بها إيماء إلى الإعجاز والتحدي على سبيل الإيقاظ. فالدلالة على وجه الإعجاز معتبرة في هذا الوجه كما أنها معتبرة في الوجه الأول لكنها معتبرة في الوجه الأول اعتبارًا مقصودًا بالذات قصدًا أوليًا وفي هذا الوجه ليس اعتبارها إلا لترجيح التسمية بهذه الألفاظ دون غيرها مع استواء الكل فيما يقصد بالإعلام من الدلالة على المسمى والمقدرة بالحركات الثلاث في الدال بمعنى القدرة، كذا في الصحاح. **قوله**: (دون معارضتها) أي عندها. **قوله**: (واستدل عليه) أي على كون الألفاظ التي افتتحت السور بها أسماء للسور.

قوله: (مفهمة) على صيغة المفعول من باب الأفعال أي معلومة المراد منها بحسب العلم بالوضع فكأن الواضع أفهمنا المعنى المراد منها وفي هذا التعبير تنبيه على أن لا دخل للرأي في معرفتها بل تجب استفادتها من الغير. واعلم أن للناس في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ﴾ وسائر الفواتح قولين: أحدهما أنه ستر مستور ومعنى محجوب استأثر الله تعالى بعلمه روي عن أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه أنه قال: في كل كتاب ستر وستر الله تعالى في القرآن هذه الحروف التي في أوائل السور. ورُوِيَ مثله عن سائر الصحابة أيضًا والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. وأنكر المتكلمون هذا القول قالوا: لا يجوز أن يرد في كتاب الله تعالى ما لا يكون مفهومًا للخلق محتجين بقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤] أمرهم بالتدبر في القرآن ولو كان غير مفهوم المراد منه لما أمرهم كيف يأمرهم بالتدبر فيه؟ وبقوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾ [المائدة: ١٥] وما لا يكون مفهومًا كيف يكون نورًا ومبينًا؟ ونحو ذلك كثير في القرآن وبقوله عليه السلام: «إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي» وكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم؟ وبالوجوه المعقولة أيضًا منها أنه لو ورد فيه شيء لا سبيل إلى العلم به لكانت المخاطبة به نحو مخاطبة العربي باللغة الزنجية ولم يجز ذلك فكذا هذا، ومنها أن المقصود من الكلام الإفهام فلو لم يكن مفهومًا لكانت المخاطبة به عبثًا

....

وسفهًا وذا لا يليق بالحكيم، ومنها أنه قد وقع التحدي بالقرآن وما لا يكون معلومًا لا يجوز وقوع التحدي به، هذا خلاصة كلام المتكلمين في هذا المقام. واحتج مخالفوهم بالآية والخبر والمعقول: أما الآية فهو أن المتشابه من القرآن فإنه غير معلوم لنا لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] ويجب الوقف ههنا لأن الراسخين في العلم لو كانوا يعلمون تأويله لما كان طلب ذلك التأويل ذمًا لكن قد جعله الله تعالى ذمًا حيث قال: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧] وأما الخبر فهو أن القول بأن هذه الفواتح غير معلومة مروي عن أكابر الصحابة فوجب أن يكون حقًا لقوله عليه الصلاة والسلام: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم». وأما المعقول فهو أن الأفعال التي كلفنا بها قسمان: أحدهما ما نعرف وجه الحكمة فيه بعقولنا في الجملة كالصلاة والزكاة والصوم فإن الصلاة تضرع محض وتواضع للخالق عز وجل، والزكاة سعي في دفع حاجة الفقير، والصوم سعي في كسر الشهوة. وثانيهما ما لا نعرف وجه الحكمة فيه كأفعال الحج فإنّا لا نعرف بعقولنا وجه الحكمة في رمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة والرمل والاضطباع. ثم إن المحققين اتفقوا على أنه كما يحسن من الله تعالى أن يأمر عباده بالقسم الأول فكذا يحسن منه الأمر بالقسم الثاني بل هو أدل على ظهور انقياد المأمور وعبوديته، لأن الطاعة في القسم الأول عرف تعقلها من وجه المصلحة فيه بخلاف الطاعة في القسم الثاني فإنه يدل على أنه لم يكن الإتيان به إلا لمحض الانقياد والتسليم، وإذا كان الأمر كذلك في الأفعال فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك في الأقوال أيضًا وهو أن يأمر الله تعالى تارة بأن يتكلم بما نقف على معناه وتارة بما لا نقف على معناه ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المأمور للآمر. هذا ملخص كلام الفريقين في هذا المقام وأصحاب القول الثاني وهم الذين ذهبوا إلى أن المراد من هذه الفواتح معلوم لنا اختلفوا فيه وذكروا وجوهًا: الأول أنها أسماء للسور وهو قول أكثر المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه. والثاني أنها أسماء للقرآن وهو قول الكلبي والسدي وقتادة. والثالث أسماء لله تعالى قال سعيد بن جبير: قوله: ﴿الر﴾ و ﴿حم﴾ و ﴿ن﴾ فمجموعها هو اسم الرحمن، ولكنها لا يقدر على كيفية تركيبها في البواقي. والرابع أن كل واحد منها رمز إلى اسم من أسماء الله تعالى وصفة من صفاته كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: في ﴿الم﴾: الألف إشارة إلى أن الله تعالى أحد أول آخر أزلي أبدي، واللام إشارة إلى أنه لطيف، والميم إشارة إلى أنه مالك مجيد منان. وقال في ﴿كهيعص﴾: إنه ثناء من الله تعالى على نفسه فالكاف تدل على كونه كافيًا، والهاء على كونه هاديًا، والعين على كونه عالمًا، والصاد على

....

كونه صادقًا. والخامس أن بعضها يدل على أسماء الذات وبعضها على أسماء الصفات كما قال ابن عباس في ﴿الم﴾: أنا الله أعلم، وفي ﴿المص﴾ أنا الله أفصل، وفي ﴿المر﴾ أنا الله أرى. والسادس أن كل واحد منها يدل على صفات الأفعال فالألف يدل على آلائه، واللام على لطفه، والميم على مجده. والسابع أن بعضها يدل على أسماء الله تعالى وبعضها يدل على أسماء غير الله تعالى كما قال الضحاك: الألف من الله، واللام من جبريل، والميم من محمد ﷺ وعلى سائر الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين كأنه قيل: أنزل الله الكتاب على لسان جبريل إلى محمد عليهما الصلاة والسلام. والثامن ما قاله المبرد واختاره جمع عظيم من المحققين بأن الله تعالى.إنما ذكرها احتجاجًا على الكفار وذلك أن رسول الله ﷺ لما تحداهم بمثل القرآن أو بعشر سور أو بسورة واحدة فعجزوا عنه نزلت هذه الأحرف تنبيهًا على أن القرآن ليس منتظمًا إلا من هذه الحروف وأنتم قادرون عليها وعارفون بنظم الكلام منها لأجل قوة فصاحتكم فكان يجب أن تقدروا على إتيان مثل هذا القرآن المؤلف منها فلما عجزتم عنه دل ذلك على أنه من عند الله تعالى لا من عند البشر. والتاسع أن الكفار لما قالوا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه وتواصوا بالإعراض عنه أراد الله تعالى لما أحب من صلاحهم ونفعهم أن يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببًا لسكونهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن فأنزل الله تعالى عليهم هذه الأحرف فكانوا إذا سمعوها قالوا كالمتعجبين: اسمعوا إلى ما يجيء به محمد عليه الصلاة والسلام فإذا أصغوا هجم عليه القرآن فكان ذلك سببًا لاستماعهم القرآن وطريقًا إلى انتفاعهم به، فهي في المعنى كالتنبيه لما يأتي بعده من الكلام كقولك: «إلا» و «أما» وذلك لأن الإنسان مجبول على الحرص لما يفهمه والميل إلى ما منع منه فكان تصدير السور بهذه الألفاظ سببًا لإصغائهم إلى القرآن وتدبرهم في مقاطعه ومطالعه رجاء أنه ربما جاء كلام يعبر ذلك المبهم ويوضح ذلك المشكل، فصار ذلك وسيلة إلى استماعهم القرآن وانتفاعهم به. والعاشر أن كل حرف منها إشارة إلى مدة أقوام وآجال آخرين قال ابن عباس رضي الله عنهما: مرّ أبو ياسر بن أخطب برسول الله ﷺ وهو يتلو سورة البقرة ﴿ألم ذلك الكتاب﴾ ثم أتى أخوه حيي بن أخطب وكعب بن الأشرف فسألوه عن ﴿الم﴾ وقالوا: ننشدك الله الذي لا إلـه إلا هو أحق أنها أتتك من السماء فقال عليه الصلاة والسلام: «نعم كذلك نزلت». فقال حيي: إن كنت صادقًا إني لأعلم أجل هذه الأمة من السنين. ثم قال: كيف ندخل في دين رجل دلت هذه الحروف بحسب الجمل على أن منتهى أجل مدته إحدى وسبعون سنة فضحك رسول الله ﷺ فقال حيي: هل غير هذا؟ فقال: «نعم المص» فقال حيي: هذا أكثر من الأول هذا مائة وإحدى وستون، فهل غير

....

هذا؟ فقال: «نعم الر» فقال حيي: هذا أكثر من الأولى والثانية فنحن نشهد إن كنت صادقًا ما ملكت أمتك إلا مائتين وإحدى وثلاثين سنة، فهل غير هذا؟ فقال: «نعم المر» قال: فنحن نشهد إنا من الذين لا يؤمنون ولا ندري بأي أقوالك نأخذ. فقال أبو ياسر: أما أنا فأشهد أن أنبياءنا قد أخبرونا عن ملك هذه الأمة ولم يبينوا أنه كم يكون فإن كان محمد صادقًا فيما يقول: إني لأراه يجتمع له هذا كله. فقام اليهود وقالوا: اشتبه علينا أمرك فلا ندري أبالقليل نأخذ أم بالكثير فذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] الآية والحادي عشر أنه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنها أقسام، وقال الأخفش: إن الله تعالى أقسم بالحروف المعجمة إظهارًا لشرفها وفضلها من حيث إنها مبادىء كتبه المنزلة بالألسنة المختلفة ومباني أسمائه الحسنى وصفاته العلى وأصول كلام الأمم بها يتعارفون ويذكرون الله تعالى ويوحدونه، ثم إنه تعالى اقتصر على ذكر بعضها والمراد هو الكل كما تقول: قرأت الحمد لله وقل هو الله أحد وتريد السورتين بتمامهما، فكأنه قال: أقسم بهذه الحروف التسعة والعشرين إن هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ. والثاني عشر أن نفس هذه الحروف وذواتها وإن كانت معتادة لكل أحد من الأميين وأهل الكتابة والقراءة إلا أن كونها مسماة بهذه الأسماء لا يعرفه إلا من اشتغل بالتعلم والاستفادة، فلما أخبر رسول الله ﷺ عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك إخبارًا عن الغيب فلهذا السبب افتتح الله تعالى السورة بذكرها ليكون أول ما يقع من هذه السورة معجزة على صدقه. والثالث عشر أن هذه الحروف تدل على انقطاع كلام واستئناف كلام آخر قال أحمد بن يحيىٰ بن ثعلب: إن العرب إذا استأنفت كلامًا كان من شأنهم أن يأتوا بشيء غير الكلام الذي يريدون استئنافه فيجعلونه تنبيهًا للمخاطبين على قطع الكلام الأول واستئناف الكلام الجديد. وذكر الإمام وجوهًا أخر غير ما نقلناه عنه ثم قال: والمختار عند أكثر المحققين من هذه الأقوال أنها أسماء السور والدليل عليه أن هذه الألفاظ لا يجوز أن لا تكون مفهمة لأنه لو جاز ذلك لكانت كالتكلم مع العرب بلغة الزنج وباللفظ المهمل وليس كذلك، ولأنه تعالى وصف القرآن أجمع بأنه هدى وبيان وكون شيء من آياته غير مفهمة ينافي كون القرآن بأسره هدى، ولأنه قد وقع التحدي بالقرآن وما لا يكون معلومًا لا يجوز أن يتحدى به فتعين كونها مفهمة، فلا يخلو إما أن يكون المراد بها السور التي هي مستهلها أي أول ما يقع من تلك السور من قولهم: استهل الصبي إذا صاح عند الولادة شبهت السورة بالصبي الصائح ووجه إرادة السور من هذه الفواتح كونها ألقابًا للسور، وإما أن يكون المراد بها غير ذلك والثاني باطل لأن القرآن عربي بالنص فلا يجوز أن يراد بشيء من

والثاني باطل لأنّه إمّا أن يكون المراد ما وضعت له في لغة العرب وظاهر أنه ليس كذلك أو غيرَه وهو باطل لأن القرآن نُزّل على لغتهم، لقوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥] فلا يحمل على ما ليس في لغتهم. لا يقال: لِمَ لا يجوز أن تكون مزيدةً للتنبيه والدلالة على انقطاع كلام واستئناف آخر كما قاله قطرب، أو إشارةً إلى كلماتٍ هي منها اقتصرت عليها اقتصارَ الشاعر في قوله:

كلماته غير ما هي موضوعة له في لغة العرب وإلا لم يكن عربيًا. وكذلك الأول لأن الظاهر أنه ليس المراد بالفواتح ما وضعت هي له في لغة العرب وهي الحروف البسيطة التي هي مسميات الفواتح أو معانٍ أخر لها في اللغة حيث قالوا: النون الحوت والقاف الجبل وظاهر أنه ليس كذلك فلما بطل كل واحد من الاحتمالين المتفرعين على أن لا يكون الفواتح ألقابًا للسور تعين كونها ألقابًا بها.

قوله: (وظاهر أنه ليس كذلك) لا يخلو عن خفاء إذ لا بعد في أن تكون مفهمة ويكون المراد ما وضعت هي له في لغة العرب وهي الحروف البسيطة التي هي مسمياتها لكن لا من حيث إنها هي المقصودة بالذات بل من حيث إنها تومىء وترمز إلى المعنى الذي هو المقصود بالذات وهو التنبيه على وجه الإعجاز، والإشارة إلى أن الكلام المتحدى به منظوم مما ينظمون منه كلامهم فلو كان كلام البشر لما عجزوا عن إتيان ما يدانيه أو تصدير السورة بما هو معجزة له عليه الصلاة والسلام من حيث إنه أخبر عن أسامي الحروف وهو غيب بالنسبة إلى الأمي. ففيها تبكيت لهم وإلزام الحجة عليهم ولا يبعد أن يكون قول المصنف «وقيل هي أسماء السور» إشارة إلى ضعف هذا القول بناء على أن الظاهر أن يكون المراد بالفواتح المذكورة ما وضعت هي له في لغة العرب وهو مسميات الأسماء المذكورة كائنة في تأويل المؤلف منها فيكون كما ذكره أن هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه المسميات والمؤلف منها هو المتحدى به. ففي افتتاح السورة بهذه الأسامي إيقاظ للسامع مع التنبيه على الإعجاز والتحدي فلا حاجة إلى جعلها أسماء للسور كما قيل. وكذا قوله: «واستدل عليه» إشارة إلى ضعف دليله ومن وجوه ضعفه أنه أبطل فيه أن يكون المراد منها غير ما وضعت هي له في لغة العرب وهو في الحقيقة إبطال لمدعاه الذي هو كونها أسماء للسور لأن السور ليست مما وضعت هي له في لغة العرب أيضًا. **قوله:** (لا يقال لما لا يجوز أن تكون الفواتح المذكورة مزيدة إلى آخره) المقصود من هذا الكلام إيراد قول المفسرين في تأويل الأسامي المفتتح بها ثم بيان أنها غير مرضية عنده بقوله: «لأنا نقول». **قوله:** (أو إشارة) عطف على قوله: «مزيدة». **قوله:** (اقتصرت) الظاهر أن لفظة التاء زائدة وقعت سهوًا من الناسخ لأن «اقتصر» مبني للمفعول «وعليها» قائم مقام الفاعل أي بمعنى وقع الاقتصار عليها

قـلـتُ لـهـا قِـفِـي فقالت لي قـاف

كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال: الألفُ آلاءُ الله واللامُ لطفُه والميمُ مُلكُه. وعنه: إنّ آلَـر وحَـمّ ونَ مجموعها الرحمن. وعنه: إن آلَـم معناه أَنَا الله أَعلَمُ. ونحو ذلك في سائر الفواتح. وعنه: إنّ الألفَ من الله واللامَ من جبريل والميمَ من محمّد. أي القرآن منزّل من الله بلسان جبريل على محمّد عليهما الصلاة والسلام. أو إلى مُدَدِ أقوام وآجال بحساب الجمل كما قاله أبو العالية، متمسكًا بما روي أنه عليه الصلاة والسلام لمّا أتاه اليهودُ تَلاَ عليهم آلَـم البقرة فحَسَبُوهُ وقالوا: كيف ندخُل في دينٍ مدّتُهُ إحدى وسبعون سنةً فتبسّم رسول الله ﷺ فقالوا: فهل غيرُه؟ فقال: «آلَمَصَ وآلَر وآلَمر». فقالوا: خلطتَ علينا فلا نَدرِي بأيِّهَا نأخُذُ. فإنّ تلاوته إياها بهذا الترتيب عليهم وتقريرَهم على استنباطهم دليلٌ على ذلك. وهذه الدلالة وإن لم تكن عربيّةً لكنّها لاشتهارها فيما

اقتصار الشاعر في قوله:

(قـلـت لـهـا قـفـي فـقـالـت لـي قـاف)

أي وقِفتُ أو أَقِفُ وبعده:

لا تـحـسـبـي أنـا نـسـيـنـا الإيـجـاف

وهو من مقول قوله قلت. والإيجاف إسراع الراكب. **قوله: (ونحو ذلك في سائر الفواتح)** كما قيل في معنى ﴿الر﴾ إنا لله أرى وفي معنى ﴿المر﴾ إنا الله أعلم وأرى. **قوله: (أو إلى مدد أقوام)** عطف على قوله: «إلى كلمات هي منها» فإن تلاوته عليه الصلاة والسلام تلك الفواتح بهذا الترتيب وهو ذكر الأكثر بعد الأقل في معرض الجواب عن قولهم فهل غيره؟ وكذا تقريره عليه الصلاة والسلام إياهم على استنباطهم ذلك وعدم إنكاره عليهم في تسليم ذلك يدل على أنه سلم أن المراد منها الإشارة إلى المدة وإن أخطأوا في تعيين أن تلك المدة مدة تقرير الشريعة وملة الإسلام. **قوله: (وهذه الدلالة وإن لم تكن عربية إلى آخره)** حيث لم تكن الألفاظ المذكورة موضوعة في لغة العرب للدلالة على المدة وهو جواب عما يقال كيف وقد تحقق أن القرآن نزل على لغة العرب بلسان عربي مبين فيجب أن تكون دلالته على المراد بحسب الوضع العربي فلا يجوز أن تكون الفواتح إشارة إلى المدد والآجال لاستلزامه أن لا يكون القرآن عربيًا وهو باطل. وتقرير الجواب أن تلك الفواتح وإن لم تكن موضوعة في لغة العرب للدلالة على المدد إلا أن تلك الدلالة مشهورة بين العرب فصارت الفواتح بذلك كأنها موضوعة في لغتهم لتلك الدلالة فصارت من حيث دلالتها على المدد

بين الناس حتى العرب تُلحِقها بالمعرَّبات كالمِشكاة والسجّيل والقسطاس، أو دالةً على الحروف المبسوطة مقسمًا لشرفها من حيث إنها بسائط أسماء الله تعالى ومادة خطابه هذا، وإن القول بأنها أسماء السور يخرجها إلى ما ليس في لغة العرب لأنّ التسمية بثلاثة أسماء فصاعدًا مستكره عندهم ويؤدي إلى اتحاد الاسم والمسمّى ويستدعي تأخر الجزء عن الكل من حيث إنّ الاسم يتأخّر عن المسّمى بالرتبة لأنا نقول هذه الألفاظ لم تعهد مزيدة

والآجال ملحقة بالعربي، كما أن المشكاة مع كونها حبشية موضوعة في لسان الحبشة لكوة يكون فيها المصباح، وأن السجيل والقسطاس مع أنهما فارسيان فالسجيل موضوع في لغة فارس للطين والقسطاس موضوع للميزان إلا أن تلك الألفاظ لاشتهارها عند العرب في المعاني المذكورة لم يكن اشتمال القرآن عليها منافيًا لكونه عربيًا. والمنوي في قوله: «تلحقها» للدلالة والبارز للفواتح وإسناد الإلحاف إلى الدلالة مجازي من قبيل إسناد الحكم إلى سببه فإن تلك الفواتح إنما التحقت بالمعربات بسبب هذه الدلالة. **قوله**: (**أو دالة**) عطف على قوله: «أو مزيدة» أي ولا يقال أيضًا لم لا يجوز أن تكون تلك الفواتح دالة على مسمياتها حال كون تلك المسميات التي هي الحروف المفردة مقسمًا بها؟ كما نقله الإمام عن الأخفش. **قوله**: (**هذا**) أي خذ هذا الذي ذكرت من أنه لا يقال لم لا يجوز أن تكون هذه الفواتح محمولة على ما ذكر من الاحتمالات، ولا يقال أيضًا إن القول بأن الفواتح المذكورة أسماء السور يخرجها إلى ما ليس في لغة العرب بناء على أن التسمية بثلاثة أسماء نحو ﴿الم﴾ وبأربعة نحو ﴿المر﴾ وبخمسة نحو ﴿حمعسق﴾ مستكره عندهم، فإنهم لا يسمون بأكثر من اسمين. فالقول بأنها أسماء السور خروج عن قانون كلام العرب مع أن تسمية السور بالفواتح تؤدي إلى اتحاد الاسم والمسمى لأن الاسم حينئذ يكون جزءًا من المسمى والجزء لا يغاير الكل، لأن العشرة مثلاً اسم لجميع الآحاد ومتناول لكل فرد منها مع أغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لأنه من العشرة وإن تكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد، وكون الاسم نفس المسمى فاسد سواء أريد به الدال أو مدلوله كزيد مثلاً. ويستلزم أيضًا كون الجزء مؤخرًا عن الكل بالرتبة من حيث إن الاسم متأخر عن المسمى بالرتبة مع أن الجزء متقدم على الكل بالرتبة فلو جعلنا الفواتح أسماء للسور لزم تأخرها وتقدمها عليها معًا وهو محال.

قوله: (**لأنا نقول هذه الألفاظ لم تعهد مزيدة الخ**) جواب عن قول قطرب: إنها مزيدة لا معنى لها في حيزها، وإنما جيء بها لأمرين الدلالة على الانقطاع والدلالة على الاستئناف. وتقرير الجواب أن ما ذكرت إنما يصح لو عهد في كلام العرب كونها لمجرد الدلالة على الانقطاع من غير أن يكون لها معان في حيزها ولم يعهد ذلك، وأن الاستئناف

للتنبيه والدلالةِ على الانقطاعِ والاستئنافُ تلزمها وغيرَها من حيث إنها فواتح السّور، ولا يقتضي ذلك أن لا يكون لها معنى في حيّزها ولم تستعمل للاختصار من كلمات معينة في لغتهم. أمّا الشعر فشاذّ، وأمّا قول ابن عباس فتنبيه على أن هذه الحروف منبع الأسماء ومبادي الخطاب وتمثيل بأمثلة حسنة. ألا ترى أنه عدّ كل حرف من كلمات متباينة لا تفسير وتخصيص بهذه المعاني دون غيرها إذ لا مخصص لفظًا ومعنى ولا لحساب الجمل

لا يختص بهذه الفواتح التي هي أسماء الحروف بل يلزمها وغيرها مما يفتتح به السور نحو ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: ٢] و ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك: ١] وغيرهما وكونها للاستئناف لا يقتضي أن لا يكون لها معنى في حيزها حتى يستلزم ذلك لأن يحكم عليها بكونها مزيدة لا معنى لها. ألا ترى أن ما سمي فصل الخطاب من نحو «هذا» وأما «بعد» إنما يقال عند تمام الكلام والشروع في آخر: فلا جرم يدل على انقطاع كلام واستئناف آخر مع أن له معنى في نفسه ولا يحكم عليه بالزيادة.

قوله: (ولم تستعمل للاختصار الخ) جواب عن قول من قال إنها إشارة إلى كلمات مأخوذة هي منها وتقريره أن كون تلك الأسماء إشارة إلى الكلمات التي هي مأخوذة منها إنما يصح إذا استعملت تلك الأسماء في كلام العرب للاختصار منها وهو ممنوع، فلما أثبت القائل استعمالها للاختصار بالصور المذكورة دفعه بقوله: «أما الشعر فشاذ لا يقاس عليه» وأما قول ابن عباس رضي الله عنهما فليس تفسيرًا وتخصيصًا للأسماء المذكورة بهذه المعاني لكونها مأخوذة ومختصرة منها بل هو تنبيه على أن الحروف التي دل عليها بهذه الأسماء منبع أسماء الله تعالى مطلقًا، ومبادىء ما يخاطب به من الكلام أي كلام كان وتخصيص ما ذكر بالذكر من جملة ما تركب من تلك الحروف من قبل التمثيل بأمثلة حسنة لا يكون بخصوصه مراد أمن الأسماء لكونها مختصرة منه. ألا ترى أنه يصح عدد كل حرف من كلمات متباينة حيث عد الألف تارة من «الآلاء» وتارة من «أنا» وتارة من «الرحمٰن» وعد اللام تارة من «لطف الله» وتارة من «اعلم» وتارة من «جبريل» وجعل الميم تارة من «ملك الله» وتارة من «الرحمن» وتارة من «اعلم» وتارة من «محمد» ولا يصح استعمال لفظ واحد بإطلاق واحد من معانٍ متعددة. **قوله: (ولا لحساب الجمل)** عطف على قوله: «للاختصار» وإبطال لقوله: «أو إلى مدد أقوام وآجال بحساب الجمل». وتقريره أن الإشارة إلى المدد والآجال إنما تصح إذا استعملت هذه الأسماء في كلام العرب بحساب الجمل حتى تلحق الأسماء بالمعربات بسبب استعمال العرب إياها في حساب الجمل. والحاصل أنه لا يكون في كون اللفظ معربًا ولا في لحوقه بالمعربات اشتهار دلالته على معنى فيما بين العرب بل لا يقع ذلك إلا من استعمالهم إياه في ذلك المعنى ولم يوجد، فخرج الجواب عن قوله: «وهذه الدلالة وإن لم تكن عربية» الخ. ولما أبطل احتمال

فتُلحق بالمعرّبات. والحديث لا دليل فيه لجواز أنه تبسّم تعجبًا من جهلهم، وجعلها مقسمًا بها وإن كان غير ممتنع لكنه يحوّج إلى إضمار أشياء لا دليلَ عليها. والتسمية بثلاثة أسماء إنما تمتنع إذا ركبت وجعلت اسمًا واحدًا على طريقة بعلبك. فإمّا إذا نُثِرت نثر أسماء العدد فلا، وناهيك بتسوية سيبويه بين التسمية بالجملة والبَيتِ من الشِعرِ وطائفةِ من أسماء حروف المعجم. والمسمّى هو مجموع السّورة والاسم جزؤها فلا اتحاد،

أن تكون الفواتح للإشارة إلى المدد أشار إلى أن ما تمسك به أبو العالية في إثبات هذا الاحتمال لا يدل على مدعاه فقال: «والحديث لا دليل فيه» الخ، وفيه بحث لأنه لم يستدل بتبسمه عليه الصلاة والسلام بل بما بعد التبسم من تلاوته عليه السلام إياها عليهم بالترتيب المخصوص وتقريرهم على استنباطهم كما صرح به هناك بقوله: «فإن تلاوته عليه الصلاة والسلام إياها» الخ وكما جاز كون تبسمه عليه الصلاة والسلام لما ذكر جاز أيضًا أن يكون تعجبًا من إطلاعهم على المراد، وقد يرجح هذا الاحتمال بمقارنة التلاوة والتقرير فالتعرض لتبسمه عليه السلام والسلام لا طائل تحته. **قوله**: (وجعلها مقسمًا بها الخ) جواب عن قوله: «أو دالة على الحروف المبسوطة مقسمًا بها». **قوله**: (لكنه يحوج إلى إضمار أشياء) كفعل القسم وحروفه وجوابه. **قوله**: (والتسمية بثلاثة أسماء إنما تمتنع الخ) جواب عن قوله: «إن القول بإنها أسماء السور يخرجها إلى ما ليس في لغة العرب» والظاهر أنه أراد بامتناعها امتناع فصاحتها وخلوها عن الاستكراه، وإلا فالمناسب لقوله السابق: «أن التسمية بثلاثة أسماء فصاعدًا مستكره عندهم» أن يقول إنما تستكره. وتقرير الجواب أن تسمية الشيء بأسماء متعددة تكون على وجهين: الأول أن تجعل الأسماء اسمًا واحدًا حتى يعرب آخره كبعلبك، والثاني أن تنزل تلك الأسماء على حالة التعداد ولا تجعل اسمًا واحدًا. واستكراه التسمية بأكثر من اسمين إنما هو في التسمية على الوجه الأول فإنها لا تكون إلا من اسمين وليس في كلامهم أن يجعل ما فوق الاسمين اسمًا واحدًا ويسمى به ولا استكراه في التسمية بأسماء كثيرة منثورة على نمط التعداد من حيث إنها لم تجعل اسمًا واحدًا. **قوله**: (وناهيك) بمعنى حسبك وكافيك وهو اسم فاعل من النهي، كانت تلك التسمية تنهاك عن طلب دليل سواها يقال: زيد ناهيك به من رجل أي هو ينهاك عن غيره بجده وغنائه.

قوله: (والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد) جواب عن قوله: «أن تسمية الشيء بجزئه تؤدي إلى اتحاد الاسم والمسمى» بناء على أن الجزء لا يغاير الكل فيكون نفسه. والجواب أن الاتحاد إنما يلزم إذا كان الجزء نفس الكل، فإن قلت: كيف يكون الجزء غير الكل والكل عبارة عن جميع الأجزاء والمغاير للشيء لا بد أن يغاير كل واحد من أجزائه فلو كان الجزء مغايرًا للكل لزم كونه مغايرًا لنفسه؟ قلنا: لا نسلم أن مغايرة

وهو مقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسمًا فلا دور لاختلاف الجهتين. والوجه الأوّل أقرب إلى التحقيق وأوفق للطائف التنزيل وأسلم من لزوم النقل ووقوع الاشتراك

الشيء للشيء تستلزم مغايرته لكل واحد من أجزائه بل تستلزم كونه مغايرًا لمجموع الأجزاء ولا شك أن جميع الأجزاء مغاير لكل جزء. **قوله: (وهو مقدم من حيث ذاته الخ)** جواب عن قوله: «إن كون جزء الشيء اسمًا له يستلزم الدور المضمر» من حيث إن الجزء مقدم على الكل والكل مقدم على اسمه فلو كان جزء الشيء اسمًا له لكان مقدمًا على نفسه بمراتب وهو محال، ودفعه باختلاف الجهة فإن تقدم الجزء على الكل إنما هو بحسب وصف كونه اسمًا له فلا دور. وفي الحواشي الشريفية أن ذات الجزء مقدم على ذات الكل في الوجود العيني والعلمي وأما ذات الاسم فلا يجب تأخره عن ذات المسمى في شيء منهما بل ربما كان جزءًا للمسمى بل قد يكون جزءًا للمسمى كما في الفواتح، فيجب تقدمه عليه ذاتًا وقد يكون المسمى جزءًا منه، كما في أسامي الحروف فيجب تأخره ذاتًا. وقد يكون لا هذا ولا ذاك فلا يوصف بالتقدم والتأخر بالقياس إلى مسماه، نعم وصف الإسمية متأخر عن ذات المسمى مطلقًا. فإن قيل: وقوعها أجزاء للسور من حيث إنها أسماء لها متأخر فإذا كانت الإسمية متأخرة يلزم تأخر الجزء، قلنا: يلزم من ذلك تأخر وصف الجزيئة عن ذات الكل ولا محذور فيه. **قوله: (والوجه الأول)** وهو ما تقدم على قوله: «قيل هي أسماء السور» وهي في الحقيقة وجهان لجعل الأسامي المذكورة في أوائل السور فواتح لها: الوجه الأول أن السور افتتحت بهذه الفواتح إيقاظًا للمتحدي بالقرآن وتنبيهًا له على أن القرآن معجز في نفسه مع قطع النظر عن حال مبلغه من حيث إنه مؤلف مما ينظمون منه كلامهم مع أنهم عجزوا عن معارضته وإتيان ما يدانيه، والوجه الثاني يدل على أنه معجز من حيث صدوره من أميّ لم يخط ولم يتعلم أسامي الحروف من معلمي البشر فإن النطق بأسامي الحروف مختص بمن خط ودرس، فافتتحت السور بها ليكون أول ما يقرع الأسماع معجزًا بنوع من الإعجاز. إلا أن المصنف جعلهما وجهًا واحدًا حيث قال: «في الوجه الأول» لاشتراكهما في الدلالة على أن المقصود من هذه الفواتح التنبيه على إعجاز المتلو عليهم مع قطع النظر عن كونه معجزًا في نفسه أو بالنسبة إلى جريانه على لسان من نطق به من الأميّ. واعلم أن صاحب الكشاف ذكر في وجه وقوع الأسماء المذكورة فواتح للسور وجوهًا ثلاثة: أولها كونها أسماء للسور، وثانيها الإيقاظ وقرع العصا، وثالثها تقديم دلائل الإعجاز. والمصنف ذكر الأخيرين أولاً وأخّر الوجه الأول عنهما وأورده بقوله: «وقيل» ثم أورد بقوله: «لا يقال» وجوهًا أربعة مزيفة ثم أورد وجوهًا أربعة أخرى بصيغة «قيل» فبلغت الوجوه المذكورة أحد عشر وجهًا فقال «أول» إيقاظًا لمن تحدى بالقرآن من سنة الغفلة عن حاله وقال: «ثانيًا» وليكون أول ما

....

يقرع الأسماء مستقلاً بنوع من الإعجاز وساق الكلام إلى أن قال: «والوجه الأول أقرب إلى التحقيقي» وأراد بالوجه الأول ما تقدم على قوله: «وقيل هي أسماء السور» فيعم كل واحد من الوجهين السابقين عليه. ثم إنه أورد على الوجه الثالث وهو كونها أسماء للسور ثلاثة إيرادات حيث قال: «وأن القول بأنها أسماء السور يخرجها إلى ما ليس في لغة العرب» إلى قوله: «لأنا نقول» ثم أجاب عن تلك الإيرادات بقوله: «والتسمية بثلاثة أسْماء إنما تمتنع» الخ ثم ذكر أن ما ورد على الوجه الثالث من الإيرادات وإن كان مدفوعًا بما ذكر إلا أن ذلك الوجه ضعيف في نفسه كما أشرنا إليه بقولنا: «وقيل إن الوجه الأول أقرب إلى التحقيق» بالنسبة إلى الوجه الذي ذكرناه بقولنا. وقيل: وذلك لأن الألفاظ المذكورة حينئذ تكون باقية على أصل وضعها بخلاف ما لو جعلت أسماء السور فإنه أوفق للطائف التنزيل، وهي الإشارات الخفية والاختصارات اللطيفة والأساليب العجيبة فإن الوجه الأول لما فيه من الدقة واللطافة أوفق للطائف التنزيل وأسلم من لزوم النقل ووقوع الاشتراك فإن كونها أسماء السور يستلزم ارتكاب خلاف الأصل بلا ضرورة وهو كون هذه الألفاظ منقولة عن كونها أسماء الحروف إلى كونها أسماء السور. ويستلزم أيضًا أن تشترك سورة متعددة في اسم واحد فإنه قد افتتحت سور كثيرة بقوله تعالى: ﴿الم﴾ وبقوله: ﴿حم﴾ و ﴿طسم﴾ و ﴿الر﴾ فلو جعلت هذه الفواتح أسماء للسور المفتتحة بها لزم اشتراك تلك السور في اسم واحد والاشتراك مطلقًا خلاف الأصل لأن الألفاظ مميزات المعاني ومعيناتها فإنه لو تعدد الواضع لكان العذر موجودًا دون المعاني ومعيناتها والاشتراك ينافي ذلك، ولا سيما الاشتراك في الإعلام وخصوصًا من واضع واحد فإن اختلاف الواضع عذر في ذلك. والمقصود من وضع الأعلام احتضار الشخص بجميع مشخصاته وتميزه عما عداه والاشتراك فيها ينقض هذا المقصود والعدول عن الأصل من غير ضرورة غير مقبول عند أهل اللسان، فإن قيل: نقل الأسماء المذكورة إلى كونها أعلامًا للسور وإن كان خلاف الأصل إلا أنه أكثر فائدة بالنسبة إلى إبقائها على معناها وهو كونها أسماء للحروف لأنه يستفاد الإيقاظ والتنبيه أيضًا على تقدير نقلها إلى العلمية وأيضًا في اختيار كونها منقولة إلى العلمية موافقة الجمهور. أجيب عن الأول بأن هذه الفواتح على تقدير كونها أعلامًا للسور يكون المقصود بالذات منها تعيين السور واحتضارها فيكون الإيقاظ مقصودًا تبعًا مع العلمية مع أنه مقصود أصالة ههنا من حيث إنه مرجح للتسمية بها دون غيرها، وعن الثاني بأن المتبع هو الدليل لا كثرة القائلين ولا سيما أنهم لم يريدوا أنها أسماء للسور حقيقة بل مرادهم أنها أسماء لها على سبيل التشبيه والمجاز من حيث إنها يستفاد منها ما يستفاد من الاسم كما إذا قيل: قل هو الله أحد

في الإعلام من واضع واحد فإنّه يعود بالنقض على ما هو مقصود العلمية. وقيل: إنها أسماءُ القرآن ولذلك أخبر عنها بالكتاب والقرآنِ. وقيل: إنها أسماءُ الله تعالى ويدلّ عليه أن عليًا كرم الله وجهه كان يَقُول: يا كهيعص يا حمعسق، ولعلّه أراد يا منزلَهما. وقيل: الألفُ من أقصى الحلق وهو مبدأُ المخارج واللامُ من طرف اللسان وهو أوسطُها والميمُ من الشَّفة وهو آخرُها، جَمَعَ بينها إيماءَ أنّ العبدَ ينبغي أن يكون أوّلُ كلامه وأوسطُه

تعدل ثلث القرآن، فإن جملة قل هو الله أحد ليست أسماء للسورة التي هي أولها إلا أنها ذكرت على صورة كونها اسمًا لتأديتها فائدة الاسم، فجعل الفواتح أسماء للسور إنما هو من هذا القبيل لا على سبيل الحقيقة حتى يقصد موافقتهم في ذلك.

قوله: (**وقيل: إنها أسماء القرآن**) يعني بالقرآن المجموع المشخص إذ لا وجه لأن يراد به القدر المشترك المتناول لكل ما يطلق عليه اسم القرآن لأن هذه الفواتح مما يطلق عليه اسم القرآن فيلزم اتحاد الاسم والمسمى وهو محال، ولا لأن يراد به بعض معين لأنه يستلزم التخصيص بلا مخصص، ولا يرد أن يقال كون الفواتح أسماء لمجموع القرآن يستلزم كونها ألفاظًا مترادفة موضوعة للمجموع المشخص والمترادف خلاف الأصل أيضًا وذلك لأن كثرة الاسم وترادفه على مسمى واحد لدلالتها على شرف المسمى وتعظيمه تكون عذرًا للمصير إليه. **قوله:** (**ولذلك أخبر عنها بالكتاب والقرآن**) لما كان المقصود الاستشهاد على كون الفواتح أسماء للقرآن بما وقع في كلام الله تعالى من الإخبار عن الفواتح بالقرآن في نحو قوله تعالى: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١] و ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ﴾ [إبراهيم: ١] و ﴿الٓمٓصٓ كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾[الأعراف: ١، ٢] ولم يكن الإخبار عن الفواتح في السور المذكورة بأنها قرآن بل بأنها كتاب فلم تكن السور المذكورة بألفاظها الصريحة شاهدًا مثبتًا للمدعي عطف ﴿المص﴾ قوله: «والقرآن» على الكتاب على طريق التفسير والبيان كما هو المراد بالكتاب ليظهر وجه الاستشهاد بها وقوله تعالى: ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ١، ٢] وقوله تعالى: ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ وَقُرۡءَانٍ مُّبِينٍ﴾ [الحجر: ١] وقوله: ﴿طسٓۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡقُرۡءَانِ﴾ [النمل: ١] وقوله: ﴿حمٓ تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ كِتَٰبٌ فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥ قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [فصلت: ١ـ ٣] وإن كان في معنى الأخبار عنها بالقرآن إلا أنها لم يخبر فيها عن الفواتح بالقرآن صريحًا. **قوله:** (**ولعله أراد يا منزلهما**) لم يرض الفاتحتين المذكورتين من أسماء الله تعالى بل أولهما بتقدير المضاف بناء على أنه علم بالاستقراء أن أسماء الله تعالى لا تخلو من أن تدل على تعظيم أو تنزيه أو على ما يرجع إليهما والفواتح ليست كذلك، فلذلك أوّل قوله أي قول علي رضي الله عنه بحمله على ما يدل على التعظيم لا سيما أن أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد من الشرع إذن صريح بإطلاق

وآخرُه ذكرَ الله تعالَى. وقيل: إنه سرّ استأثر الله بعلمه. وقد رُوِيَ عن الخلفاءِ الأربعة وعن غيرِهم من الصحابة ما يقرب منه، ولعلّهم أرادوا أنّها أسرار بين الله تعالى ورسوله

هذه الفواتح عليه تعالى. **قوله:** (وقيل: إنـه سرَ استأثر الله تعالى بعلمه) ذلك. واستبد به قولهم: استأثر فلان بالشيء أي استبد به والاسم الإثرة بالتحريك. **قوله:** (وقد رُوِيَ عن الخلفاء الأربعة وعن غيرهم من الصحابة ما يقرب منه) روي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال: في كل كتاب سر وسر الله تعالى في القرآن أوائل السور. وعن عثمان وابن مسعود رضي الله عنهما أنهما قالا: الحروف المقطعة من المكتوم الذي لا يفسر. وعن علي رضي الله عنه: في كل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف الهجاء. ولما كان أكثر أهل العلم على أن الراسخين في العلم يعلمون المتشابه، ومنهم العلماء الشافعية، فإنهم ممن ذهب إلى تأويل المتشابهات ولا يقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] قائلين إنه لو لم يكن للراسخين في العلم حظ من علم المتشابه إلا أن يقولوا: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] لم يكن لهم فضل على الجهال لأنهم جميعًا يقولون ذلك. وقال فخر الإسلام: لا شيء من المتشابهات إلا والرسول ﷺ يعلمه بتعليم الله تعالى إياه ذلك. ومعنى قول الصحابة: «استأثر الله تعالى بعلمه» المتشابهات أي استقل واستفرد به أنه لا يعلمها أحد بنفسه إلا الله لا أنه لا يعلمها أحد من البشر أصلاً لجواز أن يعلمها البعض ممن اصطفاه الله تعالى من خلقه بتعليمه وإلهامه إياه كما في الغيب، فإنه تعالى قد خص بعلمه مع أن الأنبياء والأولياء يعلمونه بإلهامه تعالى وإن لم يعلموه بأنفسهم أوّل المصنف ما روي عن الخلفاء وغيرهم وصرفه عن ظاهره حيث قال: «ولعلهم أرادوا» الخ ثم بيّن السبب الذي حمل الذاهبين إلى تأويل المتشابهات على ذلك فقال: «إذ يبعد الخطاب بما لا يفيد» فينبغي أن يكون معنى قولهم إنها سر استأثر الله تعالى بعلمه أنها رموز لم يقصد بها إفهام غير الرسول ﷺ لا أنها لا يعلمها أحد سوى الله تعالى فإن الخطاب بمثله بعيد فلا وجه لحمله كلامهم على معنى مستلزم لذلك الخطاب البعيد. ثم إن المصنف لما فرغ من بيان أن هذه الفواتح أسماء وأنها من قبيل المعربات وأن سكون أواخرها لعدم العامل ومن بيان وجوه وقوعها فواتح السور من المقبول والمزيف والمسكوت عنه أراد الآن أن يذكر حكمها في الإعراب فأورد ستة احتمالات: ثلاثة على تقدير اسميتها، وثلاثة على تقدير إبقائها على معانيها الأصلية. والاحتمالات الثلاثة الأول على ما ذكره بقوله: «فإن جعلتها اسماء الله تعالى أو القرآن أو السور كان لها حظ من الإعراب» سواء كانت معربة لفظًا وذلك فيما يتأتى فيه الإعراب من الأسماء المفردة كص وق ون، أو الأسماء المتعددة التي مجموعها على زنة مفرد مثل ﴿يس﴾ على وزن «قابيل»، فمن قرأها بالفتح على أن يكون

ورُمُوز لم يقصِد بها إفهام غيرِه، إذ يبعد الخطاب بما لا يفيد. فإنْ جعلتَهَا أسماءَ الله تعالى أو القرآنِ أو السّورِ كان لها حظّ من الإعراب، إمّا الرفعُ على الابتداءِ أو الخبرِ أو النصبُ بتقدير فعل القسم على طريقة: الله لأفعلن بالنصب، أو غيرِه كاذكُر أو الجرُّ على

ذلك الفتح نصبًا بإضمار الفعل ويكون خلوها عن التنوين لمنع صرفها باجتماع العلمية والتأنيث أو يكون ذلك الفتح جرًا في المنصرف على إضمار القسم أو محلاً وذلك فيما لا يتأتى فيه الإعراب نحو ﴿الم﴾ و ﴿كهيعص﴾ فإن مثل ذلك يجب أن يكون محكيًا على السكون ولا يجوز فيه الإعراب لأنه يستلزم أن يجعل ثلاثة أسماء فصاعدًا اسمًا واحدًا وذلك غير موجود في الكلام العرب، أو يتأتى فيه ذلك ولكن لم يعرب بل يحكي على الحالة الوقفية سواء كان لم يغير عن سكونه أو غير بالتحريك للهرب من اجتماع الساكنين كصاد وقاف ونون فيمن قرأها بالكسر مطلقًا. وفي قراءة الفتح على وجه فإن كان ما بعدها صالحًا لأن يكون مبتدأ وخبرًا يحمل على واحد منهما ويكون مع ما بعده كلامًا تامًا كما في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ [البقرة: ١، ٢] و﴿الٓمٓ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١، ٢] و ﴿طسٓۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡقُرۡءَانِ وَكِتَابٖ مُّبِينٍ﴾ [النمل: ١] إن قدر الخبر أو المبتدأ.

قوله: (على طريقة: الله لأفعلن بالنصب) فإن تقديره أقسم بالله لأفعلن حذفت الباء بعدما أضمر الفعل فتعدى الفعل المضمر إلى الاسم المقسم به، كما في قول ذي الرمة:

ألا رب من قلبي له الله ناصح ومن قلبه لي في الظباء السوانح

والناصح الخالص من الغل ونحوه وهو من عطف الصفة على الصفة، أي رب شخص قلبي له ناصح يحبه ويألفه وقلبه لي معدود في الظباء السوانح، أي نافر عني نفور الظباء التي تعرض وتمر مستوحشة من سنح له سانح أي عرض والتقدير أحلف بالله إن قلبي ناصح له ففعل ما ذكر وقال آخر:

يمين الله أبرح ما عداها

أي أحلف بيمين الله أي بقوة عظمته. وقال آخر:

إذا ما الخبز تأدمه بلحم فذاك أمانة الله الثريد

أي أحلف بأمانة الله أن الخبز المأدوم باللحم هو الحقيق بأن يسمى ثريد إلا ما يتعارفه الجمهور من الخبز المكسور في المرقة ونحوها. وعن محمد بن الحسن رحمه الله أنه قال في كتاب الإيمان: وأمانة الله يكون يمينًا، وسئل عن معناه فقال: لا أدري. فكأنه وجد العرب يحلفون بأمانة الله فجعله يمينًا. وفي المعرب: أمانة الله من إضافة المصدر إلى

....

الفاعل. والأمين من صفات الله تعالى. والأدم والأدام ما يؤتدم به تقول منه أدم الخبز باللحم يأدمه بالكسر. والأدم الألفة والاتفاق تقول أدم الله بينهما يأدم أي أصلح وألف، وكذلك آدم الله بينهما فعل وأفعل بمعنى. وانتصاب أمانة الله تعالى على حذف حرف القسم وإعمال فعل القسم المضمر فيه أي وأمانة الله أو بأمانته قال صاحب الكشاف في المفصل: وتحذف الباب فينصب المقسم به بالفعل المضمر، وأورد الأمثلة المذكورة وقال ابن الحاجب في الإيضاح: انتصب المقسم به بعد حذف الباء لأن مدخولها متعلق بفعل القسم لأن الحروف الجارة موضوعة لتعدية الفعل أو شبهه إلى الاسم بعدها حتى يكون المجرور بها مفعولاً به لذلك الفعل إلا أنه لا ينصبه لفظًا لمعارضة حرف الجر إياه وجميع الحروف الجارة مستوية الأقدام في هذا أي في كونها لتعدية الفعل القاصر عن المفعول إليه إلا أن الباء من بينها تختص بأنها قد تكون للتعدية على معنى أنها قد تنقل معنى الفعل وتغيره إلى معنى يقتضي التعدية إلى المفعول به كالهمزة والتضعيف نحو: ذهبت به وقت به أي أذهبته وأقمته. وإذا تقرر أن مدخول الباء القسمية متعلق بفعل القسم فإذا حذفت الباء بقي متعلق الفعل خاليًا عن المعارض له فيجب أن ينصب متعلقه بدليل قولك: كلمت زيد أو كلمت لزيد، واستغفرت الذنب واستغفرت من الذنب، وذلك مطرد في كلامهم إلا أنهم لم يحذفوها إلا مع حذف هذا الفعل فلا يقولون: حلفت الله ولا أقسمت الله بل يقولون: الله لأفعلن وهو قول الزمخشري، فينتصب المقسم به الفعل المضمر. ثم قال الزمخشري: وتضمر أي الباء كما تضمر اللام في لاه أبوكِ وقال ابن الحاجب: يعني أنهم يخفضون المقسم به على إضمار حرف الخفض وإرادته موجودًا في التقدير كما يخفضون في قولهم: «لاه أبوك» وأصله «لله أبوك». وهناك ثلاث لامات فأضمر الأولى وهي الجارة فبقي لامان لام التعريف ولام الكلمة التي هي فاؤها على قول من يقول إن أصل اسم الله تعالى «لاه» مصدر «لاه يليه ليها» ولاها إذا احتجب وارتفع فإنه تعالى محجوب عن إدراك الأبصار ومرتفع عن كل شيء وعما لا يليق به. ولما كانت الأولى من تينك اللامين ساكنة مدغمة في الثانية لزم الابتداء بالساكنة وهو متعذر فحذفت الأولى ضرورة فبقي «لاه أبوك» بالجر بالحرف المقدر لأن الخفض لا بد له من خافض ولا خافض سوى الحرف المقدر فكذا مثل قولنا: «الله لأفعلن» بالجر لا خافض فيه أيضًا لا الحرف المقدر ولم يذكر المصنف مثالاً للجر على إضمار حرف القسم تنبيهًا على قلة وقوعه. والفرق بين الإضمار والحذف أن أثر المضمر باقٍ ظاهر دون أثر المحذوف لكونه منسيًا. **قوله**: (أو غيره) عطف على فعل القسم أي أو بتقدير فعل غير فعل القسم كما ذكر. **قوله**: (أو الجر) عطف على النصب أو الرفع.

إضمار حرف القسم ويتأتى الإعرابُ لفظًا. والحكايةُ فيما كانت مفردةً أو موازِنَةً لمفرد كحم فإنها كهابيل، والحكاية ليست إلاّ فيما عدا ذلك وسيعود إليه ذكره مفصلاً إن شاء الله تعالى. وإن أبقيتَها على معانيها فإن قدّرت بالمؤلف من هذه الحروف كان في حيّـز الرفع بالابتداء أو الخبر على ما مـرّ، وإن جعلتّها مقسـمًا بها يكون كل

قوله: (ويتأتى الإعراب لفظًا والحكاية الخ) لما ذكر أن هذه الفواتح أسماء معربة خالية عن الحركات الإعرابية بالفعل لعدم تركبها مع العامل وأنها على تقدير اسميتها سواء كانت أسماء الله تعالى أو القرآن أو السور كان لها حظ من الإعراب أما الرفع أو النصب أو الجر شرع في بيان أنها مع كونها ذا حظ من الإعراب لفظيًا كان أو محكيًا أي اسم منها يجوز فيه الأمران وهما الإعراب لفظًا والإعراب محلاً بأن يكون الاسم محكيًا على السكون الأصلي وأي اسم يتعين كون إعرابه محكيًا بأن يكون نفسه محكيًا على السكون. والمراد من الحكاية أن يجاء باللفظ بعد نقله إلى العلمية على استيفاء صورة الأولى سواء كان اللفظ في الأصل جمله ثم جعل علمًا لرجل نحو «تأبط شرّا» أو كان اللفظ في الأصل فعلاً أو اسمًا أو حرفًا ثم جعل علمًا لنفسه كما في قولك: «ضرب» فعل ماض «وزيد» معرب منصرف و «من» حرف جر، فإن الألفاظ المذكورة فيها تحكي على صورها الأصلية بعد نقلها إلى العلمية ليتجانس صورتا المعنى الأصل والمعنى والمنقول إليه. ووجه الحكاية واستيفاء الصور الأول في الفواتح أن أسماء الحروف كثر استعمالها معدودة ساكنة الإعجاز موقوفة حتى صارت هذه الحالة كأنها أصل فيها وما عداها عارض لها فلما جعلت أسماء للسور جوز حكايتها على تلك الهيئة الراسخة تنبيهًا على أن فيها نتيجة من ملاحظة الأصل لأن مسمياتها مركبة من مدلولاتها الأصلية أعني الحروف المبسوطة والمقصود من التسمية بها الإيقاظ والتنبيه على الإعجاز، فلذلك جوزت الحكاية في هذه الأسماء حال كونها إعلامًا للسور ويتأتى فيها الإعراب اللفظي أيضًا إن كانت مفردة كصاد وقاف ونون، أو أسماء متعددة عدة مجموعها على زنة مفرد كحم وطس ويس فإنها موازنة لقابيل وهابيل والحكاية ليس إلا فيما عدا ذلك أي فيما لا يتأتى فيه الإعراب اللفظي نحو «المر» و «كهيعص»، فإن الإعراب لا يتأتى في مثله لأنه موقوف على اعتبار التركيب وجعل ما فوق الإسمين اسمًا واحدًا وذلك خروج عن قانون لغة العرب فإنه ليس في كلامهم جعل مثله اسمًا واحدًا وتسمية السور به لا تتوقف على اعتبار التركيب فيه بل يكفي فيها كون ما فيه من الأسماء منثورة مسرودة على نمط التعداد وحينئذ لا يمكن الإعراب اللفظي فيه بل تتعين الحكاية لأن ما جعل اسمًا للسور هو مجموع الأسماء المسرودة ولا خفاء في امتناع إعراب عدة كلمات بإعراب واحد. **قوله: (وإن)** عطف على قوله: «فإن جعلتها أسماء الله». **قوله: (وإن جعلتها مقسمًا بها يكون كل**

كلمة منها منصوبًا أو مجرورًا على اللغتين: في الله لأفعلن، وتكون جملة قسمية بالفعل المقدّر له. وإن جعلتها أبعاض كلمات أو أصواتًا مُنزَّلة مَنزلة حروف التنبيه لم يكن لها محل من الإعراب كالجمل المبتدأة والمفردات المعدودة ويوقف عليها وقف التمام إذا قدرتَ بحيث لا تحتاج إلى ما بعدها، وليس شيء منها آية عند غير الكوفيين وأما عندهم فـ ﴿الٓمٓ﴾ في مواقعها والمص وكهيعص وطسم وطس ويس وحم آية وحمعسق آيتان، والبواقي ليست بآيات وهذا توقيف لا مجال للقياس فيه.

﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ ذلك إشارة إلى الٓمٓ إن أُوِّلَ بالمؤلف من هذه الحروف أو فسّر بالسّورةِ أو القرآنِ، فإنه لما تُكُلِّم به وتقضّى أو وصل من المرسِل إلى المرسَل إليه صار متباعدًا

كلمة منها منصوبًا) ينزع الجار وإيصال فعل القسم إليه أو مجرورًا بإضمار الجار فقوله تعالى: ﴿ص﴾ مثلاً تقديره «أقسم بصاد» فلما حذف فعل القسم وحرفه بقي صاد منصوبًا أو مجرورًا على اللغتين في «الله لأفعلن» فعلى هذا ينبغي أن تكون الواو في قوله تعالى: ﴿صٓ وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ﴾ [صٓ: ١] ﴿قٓ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْمَجِيدِ﴾ [قٓ: ١] ﴿نٓ وَٱلْقَلَمِ﴾ [القلم: ١] للعطف لا للقسم لئلا يلزم الجمع بين قسمين على مقسم عليه واحد وهو مستكره عندهم ولا يلزم ذلك على تقدير كون الواو للعطف إلا أن المقسم به حينئذ يكون مجموع المعطوف والمعطوف عليه لا كل واحد منهما على حدة فلا يحتاج القسم إلا إلى جواب واحد لكون القسم واحدًا فجعل الفواتح المذكورة منصوبة بفعل القسم المقدر مع جر ما عطف عليه مشكل لاستلزامه المخالفة بين المعطوف والمعطوف عليه في الإعراب. فيجب أن يحمل قوله: «وإن أبقيتهما على معانيها وجعلتها مقسمًا بها» يكون كل كلمة منها منصوبًا على التقييد أي يكون منصوبًا إن لم يمنع منه مانع وإلا تعين كونه مجرورًا بإضمار الجار فيكون نصب الفواتح المقسم بها بإضمار فعل القسم مشروطًا بأن لا يلزم منه اجتماع القسمين على جواب واحد وإن لزم منه ذلك تعين الجر. **قوله:** (أو أصواتًا منزلة منزلة حروف التنبيه) كما قاله قطرب لم يكن لها محل من الإعراب للعدم وقوعها في حيز العامل حينئذ. **قوله:** (كالجمل المبتدأة والمفردات المعدودة) أي الواردة على نمط التعديد بلا تركيب أو رد مثالين ليطابق الممثل الذي هو الفواتح، فإن بعض الفواتح كالجملة في التركيب وبعضها كالمفرد في عدم التركيب. **قوله:** (ويوقف عليها وقف التمام إذا قدرت بحيث لا تحتاج إلى ما بعدها) الوقف قطع الكلمة عما بعدها وهو إما تام أو كاف أو ناقص لأنه إما أن يكون على كلام غير مفيد إلا بانضمام ما بعده إليه فهو قبيح ناقص، وإما على كلام مفيد فهو حسن، ثم إن كان لما بعده تعلق بما قبله في الإعراب فهو الكافي وإلا فهو التام. فالوقف على «بسم الله» أو على «بسم الله الرحمن» كاف وعلى «بسم الله الرحمن الرحيم» تام وأما على مجرد «بسم» فهو ناقص قبيح

....

فعلم من هذا أن عدم احتياج الكلمة إلى ما بعدها إنما يثبت به عدم كون الوقف عليها من قبيل الوقف الناقص ولا يلزم منه أن يكون من قبيل الوقف التام لجواز كونه من الكافي. فإن ما يوقف عليه وقفًا كافيًا لا يحتاج إلى ما بعده أيضًا وإن كان ما بعده محتاجًا إلى ما قبله من حيث كونه تابعًا له في الإعراب، وإنما يكون الوقف تامًّا بشرطين: الأول كون الموقوف عليه مستقلاً بنفسه غير تابع لما قبله وقد تعرض المصنف لأحد الشرطين فلا بد من التعرض للآخر أيضًا ليتميز عن الكافي اللهم إلا أن يراد من الاحتياج التعلق بينهما بوجه. فإن جعلت الفواتح وحدها إخبارًا للمبتدءات المحذوفة إما بجعلهما أسماء السور أو القرآن أو بإبقائها على معانيها وتقديرها بالمؤلف من هذه الحروف أو جعلت مسرودة على نمط التعديد أو منصوبات بما ذكر أو جعلت مقسمًا بها محذوفات الأجوبة فالوقف عليها تام وإلا فغير تام. **قوله: (وليس شيء منها آية عند غير الكوفيين وأما عندهم فالم في مواقعها والمص وكهيعص وطسم وطس وحم ويس آية وحمعسق آيتان والبواقي ليست بآيات)** قيل: فيه بحث لأن ﴿الم﴾ في سورة آل عمران ليست بآية عند الكوفيين. وقال الطيبي: والذي يعلم من كتاب المرشد هو أن الفواتح في السور كلها آيات عند الكوفيين من غير تفرقة بينها وكأنه اختلف الرواية عنهم، واختار المصنف ما هو الأصح منها. **قوله: (وهذا توقيف)** أي تعين بعض هذه الفواتح آية دون بعض ليس مبنيًا على اختيارنا حتى يقال إنه ترجيح بلا مرجح بل هو مبني على التوقيف من قبل الشارع لا مجال للقياس فيه، فإن قيل: وقوع الخلاف بين الأئمة يدل على أن للقياس مجالاً فيه، أجيب بأن مبنى الخلاف إنما هو صحة الرواية وعدمها فمن صح عنده رواية أن لفظ كذا آية قال بكونه آية ومن لا فلا.

قوله: (ذلك إشارة إلى الم أن أول بالمؤلف من هذه الحروف أو فسر بالسورة أو القرآن) وإن أريد بـ ﴿الم﴾ ما سوى ذلك من المحتملات مثل أن يكون اسمًا من أسماء الله تعالى أو يكون كل اسم بما فيه باقيًا على أصل معناه أو جعل مقسمًا به أو يكون أبعاض كلمات هي منها أو أصواتًا نزلت منزلة حرف التنبيه جيء بها للتنبيه على انقطاع كلام واستئناف آخر، أو يكون إشارة إلى مدد أقوام وآجال أو إلى أن العبد ينبغي أن يداوم على ذكر الله تعالى أو يكون سرًا استأثر الله بعلمه، فإن قوله تعالى: ﴿ذلك﴾ على جميع هذه التقادير لا يجوز أن يكون إشارة إلى قوله: ﴿الم﴾ لامتناع حمل الكتاب عليه. **قوله: (فإنه لما تكلم به وتقضى أو وصل من المرسل إلى المرسل إليه صار متباعدًا)** جواب عما يقال إن ذلك موضوع للإشارة إلى البعيد فكيف يشار به إلى ﴿ألم﴾ وهو قد ذكر آنفًا؟ وحاصله أنه في حكم البعيد لوجهين: الأول أن المشار إليه من قبيل الكلام اللفظي الذي هو من

أشير إليه بما يشار به إلى البعد وتذكيره متى أريد بـ ﴿ألم﴾ السورةُ لتذكير الكتاب، فإنه

الأعراض السيالة الغير القارة الذات بحيث إن كل ما يوجد منه يتلاشى ويضمحل ويغيب عن الحس والمتقضي الغائب في حكم البعيد فأشير إليه بما وضع للإشارة إلى البعيد يقال في الدعاء.

فلا زال ما يهواه أقرب من غد ولا زال ما يأباه أبعد من أمس

والثاني أنه لما وصل من المرسل الذي هو في أقصى مراتب الفوقية وعلو الشأن إلى المرسل إليه الذي لا يدانيه في تلك الرتبة صار بعيدًا عن المرسل فلذلك أشير إليه بما يشار به إلى البعيد. واعترض على الوجه الثاني بأن المرسل إليه هو النبي عليه الصلاة والسلام والإشارة بلفظ البعيد قد كانت ثابتة قبل وصول ﴿الم﴾ إليه، وأجيب بأن حاصل الوجه الثاني أنه أشير بلفظ ﴿ذلك﴾ إلى المذكور آنفًا اعتبارًا بوصوله من المرسل إلى المرسل إليه، فإن القرآن نزل على أسلوب كلام البلغاء والبليغ إذا ألف كلامًا ما ليلقيه على غيره ويوصله إليه لاحظ في تركيبه وصوله إليه وما يدل كلامه عليه. وقال صاحب المفتاح في وجه الإشارة بلفظ البعيد إلى ما ذكر عن قريب: إنه أشير إليه بلفظ ذلك تنزيلاً لبعد درجة المشار إليه وبعد مكانة وعلو شأنه منزلة بعد المكان والمسافة كما يعطفون بكلمة «ثم» الموضوعة للتراخي الزمان للإشعار بتفاوت المراتب وبعدها، فإن قلت: إذا كان ﴿الم﴾ اسمًا للسورة كيف صح الإخبار عنه بالكتاب: أجيب بأنه صح ذلك إما بأن يراد بالسورة الكتاب على طريق ذكر الجزء وإرادة الكل أو بأن يراد بالكتاب بعضه على طريق ذكر لفظ الكل وإرادة البعض منه. قيل: إن فسر ﴿الم﴾ بجميع القرآن كيف أشير إليه بذلك وهو غير موجود فضلاً عن كونه مذكرًا أو مؤنثًا؟ أجيب بأنه صح ذلك تنزيلاً لمحقق الوقوع منزلة الواقع. **قوله:** (**وتذكيره**) يعني أن تذكير اسم الإشارة إذا أريد بـ ﴿الم﴾ المؤلف أو القرآن ظاهر وأما إذا أريد به السورة فإنما هو بالنظر إلى أن ما هو خبر أو صفة له مذكر وهو الكتاب فإن المبتدأ والخبر وكذا الموصوف والصفة لما كانا عبارتين عن شيء واحد ومتحدين صدقًا جاز إجراء الخبر على المبتدأ وحكم الصفة على الموصوف في التذكير والتأنيث، كما أجرى حكم اسم «كان» على خبره في قولهم: «من كانت أمك» فإنه أنث اسم «كان» وهو الضمير الراجع إلى خبره لتأنيث خبره وهو أمك». قال تعالى: ﴿فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي﴾ ذكر المبتدأ نظرًا إلى كون الخبر مذكرًا فكذا ذكر لفظ ذلك مع كونه إشارة إلى السورة لتذكير الكتاب والظاهر أنه لا حاجة إلى العذر في تذكير ذلك لأن المشار إليه بذلك لا يخلو إما أن يراد به مسمى ﴿الم﴾ أو اسم ﴿الم﴾ وكل واحد منهما ليس بمؤنث، أما المسمى فظاهر لأنه هو البعض المخصوص من الكلام المنزل المسمى بسورة البقرة كما أنه مسمى بـ ﴿الم﴾

خبرُه أو صفتُه الذي هو هو أو إلى الكتاب فيكون صفتَه، والمراد به الكتاب الموعودُ إنزالُه بنحو قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل: ٥] أو في الكتب المتقدّمة. وهو مصدر سمّي به المفعول للمبالغة. وقيل: فِعال بني للمفعول كاللباس ثم

ومعلوم أنه ليس فيه تأنيث أصلاً، وأما اسم ﴿الم﴾ فهو أيضًا ليس بمؤنث كما أنه ليس بمشار إليه. نعم ذلك المسمى له اسم آخر وهو سورة البقرة وهو مؤنث إلا أن المذكور سابقًا ليس هذا الاسم حتى يتوهم كونه مشار إليه بلفظ ذلك ويحتاج إلى الاعتذار في تذكير اسم الإشارة، وبالجملة التذكير ههنا على مقتضى الظاهر فلا يرد عليه شيء إلا أن لفظ ذلك لما كان إشارة إلى المسمى بـ ﴿الم﴾ وهو المنزل المخصص واشتهر بين الأمة عند إرادة تعيينه بخصوصه أن يعبر عنه بسورة البقرة لوحظ كونه سورة في وضع العلم له فكان قوله: ﴿الم﴾ في قوة هذه السورة فورد أن يقال ذكر اسم إشارة والمشار إليه مؤنث فاحتيج إلى الاعتذار لذلك.

قوله: (أو إلى الكتاب) عطف على قوله: «إلى الم» أي ويحتمل أن يكون ذلك إشارة إلى الكتاب فيكون الكتاب حينئذ صفة لذلك ويكون المراد به الكتاب الموعود إنزاله بما في السور التي نزلت قبل هذه السورة كقوله تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل: ٥] فإن هذه الآية من آيات سورة المزمل وهي من السور التي نزلت في مبادىء الوحي وكقوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾ [الأعلى: ٦] وهي في سورة الأعلى وهي مكية وهذه السورة مدنية أو بما في الكتب المتقدمة كالتوراة والإنجيل فإن الله تعالى ذكر فيهما أنه سيبعث محمدًا ﷺ رسولاً وسينزل عليه كتابًا وأن موسى وعيسى صلى الله عليهما وسلم أخبرا بذلك أمتهما من بني إسرائيل فقال تعالى: ﴿الم ذلك الكتاب﴾ أي الكتاب الذي أخبر الأنبياء المتقدمون بأن الله تعالى سينزله على النبي ﷺ المبعوث من ولد اسمٰعيل عليهم الصلاة والسلام. **قوله: (وهو مصدر)** أي الكتاب مصدر كالخطاب سمي به المكتوب للمبالغة في تعلق الكتابة به كضرب الأمير أي مضروبه بحيث صار كأنه نفس الضرب من جهة كمال تعلقه به. **قوله: (فعال بني للمفعول كاللباس)** اسم لما يلبس وعلى التقديرين يكون بمعنى المكتوب، إلا أنه على الأول مجاز على طرق تسمية المتعلق باسم ما تعلق به وعلى الثاني عبر به عن الكلام المنظوم عبارة قبل أن تنضم حروفه التي يتألف هو منها بعضها إلى بعض في الخط تسمية للشيء باسم ما يؤول إليه مع تحقق المناسبة بين المعنيين من حيث اشتمالهما على مِعنى الانضمام والاجتماع. فإن المنظوم عبارة مشتمل على معنى انضمام بعض الألفاظ مع بعض في اللفظ وكذا المنظوم في الخط. قال الراغب: الكتب ضم أديم إلى أديم بالخياطة في المتعارف وضم الحروف بعضها إلى بعض في الخط، وقد يقال ذلك

عبّر به عن المنظوم عبارةً قبل أن يكتب لأنّه مما يكتب، وأصل الكتَب الجمع ومنه الكتيبة.

﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ معناه: إنه لوضوحه وسطوع برهانه بحيث لا يرتاب العاقل بعد النظر الصحيح في كونه وحيًا بالغًا حدَّ الإعجاز، لا أنّ أحدًا لا يرتاب فيه. ألا ترى إلى

للمضموم بعضها إلى بعض في اللفظ ولهذا سمي كتاب الله تعالى وإن لم يكتب كتابًا لقوله تعالى: ﴿الم ذلك الكتاب﴾ إلى هنا كلامه. **قوله**: (وأصل الكتب الجمع) يقال: كتبت الشيء إذا جمعته، وسميت العسكر كتيبة لكونها جماعة مجتمعة، وسمي الكتاب كتابًا لكونه مسائل مجتمعة وعلومًا جمة اجتمع بعضها مع بعض.

قوله: (معناه إنه لوضوحه الخ) جواب عما يقال: كيف يصح نفي جنس الريب عنه مع كثرة المرتابين وكثرة المرتاب تستلزم كثرة الريب لأن المرتاب من قام به الارتياب وتحقق فرد ما من أفراد الريب ينافي نفي جنس الريب لأن تحقق الفرد يستلزم تحقق الجنس في ضمنه فلا يصح نفي جنس الريب؟ وتقرير الجواب أنه ليس المراد أنه لا يرتاب فيه أحد حتى يرد ما ذكر من كثرة المرتابين بل المراد أنه بلغ في حقية كونه من عند الله تعالى وسطوع برهانه الدال على أنه وحي إلهي إلى حيث خرج عن كونه مظنة للريب فلا ينبغي لمرتاب أن يرتاب فيه. وحاصله أن المنفي ليس وجود الريب في نفسه ولا صدوره عن العاقل بل تعلقه استحقاقًا ولياقة فقوله: «بحيث لا يرتاب» خبر «إن» في قوله: «إنه لوضوحه». **قوله**: (بعد النظر الصحيح) متعلق بقوله: «لا يرتاب» وكذا قوله: «في كونه وحيًا» وقوله: «بالغًا حد الإعجاز» أي مرتبة هي الإعجاز على أن الإضافة بيانية خبر لـ «كان» أو صفة له. فالريب في كونه وحيًا معجزًا لم ينف مطلقًا بل نفى صدوره عمن يعتبر ارتيابه وهو العاقل الموصوف بالنظر الصحيح، وهذا النفي لا ينافيه صدور الريب عمن هو عديم العقل أو فاقد النظر لأن وجوب الريب منه بمنزلة العدم لأن ما لا يستند إلى الدليل لا عبرة به فهو كالمعدوم فظهر أن معنى نفي الريب عنه نفي كونه محلاً له ومظنة لثبوته لا أن أحدًا لا يرتاب فيه. ويؤيد كون معنى الآية ما ذكر لا نفي حقيقة الريب أصلاً قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ [البقرة: ٢٣] الآية وذلك لأن كلمة «إن» تدل على جواز ارتيابهم وكونه محتمل الوقوع منهم وهو ينافي القطع بانتفائه بالكلية فإنه لا يصح الحكم بانتفاء الشيء قطعًا مع احتمال وجوده فلو كان معنى الآية الحكم القطعي بأنه لا يرتاب فيه أحد أصلاً لكان قوله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب﴾ مخالفًا لهذه الآية وهو باطل. وكلمة «ما» في قوله: «ما أبعد الريب عنهم» نافية لا تعجبية أي لم ينف عنهم الارتياب فيه بل جوز صدوره منهم وأرشدهم إلى طريق إزالته وهو أن يجتهدوا في معارضة نجم من نجومه أي في معارضة حصة من

قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ [البقرة: ٢٣] الآية فإنه ما أبعَدَ الرّيب عنهم بل عرّفهم الطريق المُزِيحَ له وهو أن يجتهدوا في معارضَة نجم من نجومه ويَبْذِلَوا فيها غاية جُهدهم، حتى إذا عجزوا عنها تحقق لهم أن ليس فيه مجال للشبهة ولا مدخل للرّيبة. وقيل: معناه لا ريب فيه للمتقين، وهدى حال من الضمير المجرور

حصصه وقطعة مما نزل منه. ومنه نجوم الكتابة لحصصها المؤداة في الأوقات المتفرقة، والنجم في الأصل الكوكب الطالع فنقل منه أولاً إلى الوقت الذي يتعين بحسب طلوعه وغروبه على طريق إطلاق اسم السبب على المسبب ثم أطلق على ما حصل في الوقت على طريق ذكر المحل وإرادة الحال. وهذا المعنى هو المراد ههنا لأن المراد به الآية النازلة وقت اقتضاء الحاجة إياها. والجهد بضم الجيم الوسعة والطاقة ومجال الشبهة موضع جولانها.

قوله: (وقيل: معناه لا ريب فيه للمتقين) جواب ثان عما سبق من الإشكال الوارد على قوله: ﴿لا ريب فيه﴾ الدال على نفي الريب بجميع أفراده مع كثرة من يرتاب فيه. وتقريره أنه ليس المراد نفي الريب مطلقًا من جميع الخلق حتى يستلزم أن لا يرتاب فيه أحد أصلاً بل المراد نفيه بالنسبة إلى المتقين فقط فعلى هذا يكون قوله: ﴿للمتقين﴾ خبر ﴿لا ريب فيه﴾ لا متعلقاً بـ ﴿هدى﴾ ويكون ﴿هدى﴾ حالاً من الضمير المجرور في قوله: ﴿فيه﴾ لا من المستتر في الظرف لاقتضائه كون الريب هدى لأنه ضمير الريب ويكون فيه صفة للريب لا خبرًا لقوله: ﴿لا ريب﴾ ولما ورد أن يقال: كيف يكون هدى حالاً من المجرور المعمول بكلمة «في» مع أن العامل في ذي الحال يجب أن يكون عاملاً في الحال والحروف الجارة لا عمل لها في ذلك؟ دفعه بقوله: «والعامل في هدى الظرف الواقع صفة للمنفي» أي ما في الجار والمجرور من معنى الفعل الذي هو العامل في الضمير المجرور حقيقة كما مر في ﴿غير المغضوب﴾ من أن ابن كثير نصبه على الحال من الضمير المجرور في ﴿أنعمت عليهم﴾ وهو المجرور فقط وأثر الجار إنما هو تعدية الفعل وإفضاؤه إلى الاسم، فكذلك ههنا فإن الضمير المجرور في ﴿لا ريب فيه﴾ منصوب المحل بعامل مقدر هو الواقع صفة للمنفي بحسب المعنى وجعل ﴿هدى﴾ حالاً من ضمير القرآن إما على المبالغة في كونه هاديًا كأنه نفس الهداية أو على حذف مضاف أي حال كونه ذا هدى أو على وقوع المصدر موقع اسم الفاعل. وهكذا كل مصدر وقع خبرًا أو صفة أو حالاً فيه الاحتمالات الثلاث وأرجحها أولها. فقول المصنف: «الواقع صفة للمنفي» بيان لإعراب فيه على تقدير أن يكون ﴿للمتقين﴾ خبر ﴿لا﴾ وتنبيه على أن العامل في الحال حقيقة هو العامل في ذلك الظرف لأنه الواقع صفة في الحقيقة لا نفس الظرف. ولم يرض المصنف بهذا الجواب لما فيه من الضعف من وجوه: الأول أن الغالب في الظرف الواقع بعد ﴿لا﴾ التي لنفي الجنس أن يكون خبرًا لا صفة

والعامل فيه الظرف الواقع صفة للمنفي. والرّيب في الأصل مصدر رَابَنِي الشيءُ إذا حَصَل فيك الريبةَ، وهي قَلَق النفس واضطرابها سمّي به الشكّ لأنّه يُقلِقُ النفسَ ويُزِيل الطُمأنِينَةَ.

للمنفي، والثاني أن المناسب لمقام المدح العموم لا الخصوص، والثالث أن فيه بعض نبوة عن وصل «الذين» «بالمتقين» إذ المعنى لا شك في حقية القرآن للمتقين المصدقين بحقيته ولا يخفى ما فيه، والرابع أن النفي بتوجه إلى القيد فيختل المعنى لأن انتفاء الريب عنه ليس بمقيد بشيء بل هو منفي عنه مطلقًا. **قوله**: (إذا حصل فيك الريبة) بتشديد حصل وكسر راء الريبة، وهي وإن اشتهرت في معنى الشك إلا أن معناها الأصلي قلق النفس واضطرابها يعني أن الريب في الأصل مصدر رابني الشيء أقلقني وجعلني مضطربًا. فالريب معناه تحصيل القلق وإفادة الاضطراب للنفس إلا أنه عدل عن معناه المصدري واستعمل في هذا الموضع ونظائره في معنى الشك لكونه سببًا لقلق النفس واضطرابها على طريق إطلاق اسم المسبب وإرادة السبب، والشك وقوف النفس بين شيئين متقابلين بحيث لا ترجح أحدهما على الآخر فتقع في الاضطراب والحيرة. فقوله: «لأنه» أي الشك «يقلق النفس» إشارة إلى أن استعمال الريب في الشك مجاز من إطلاق اسم المسبب وإرادة السبب واستشهد بالحديث على أن الشك ليس معنى أصليًا للريب والريبة بل لهما معنى أصلي غير الشك لأنه لو اتحد معناهما لكان قوله عليه الصلاة والسلام: «فإن الشك ريبة» بمنزلة قولك: «فإن الأسد غضنفر» فإن معنى الحديث والله أعلم. تعليل الأمْر بترك ما يقلق النفس ذاهبًا إلى ما لا يقلقها كأنه قيل: أمرتك بترك ما يقلق قلبك لأن قلق قلب المؤمن وعدم استقراره إنما ينشأ من كون الشيء مشكوكًا فيه غير حق وثابت في نفسه فتى اضطراب قلبك في حق شيء كان ذلك إمارة كونه مشكوكًا فيه أي غير حق في نفسه. وحكم عليه السلام بأن الشك ريبة للمبالغة في سببيته لها فإن الريبة المذكورة في الحديث ليست بمعنى الشك وإن اشتهرت فيه بل المراد بها معناها الحقيقي الأصلي. وكما استشهد بالحديث على أن الريبة غير الشك وإلا لم يكن في الكلام فائدة استشهد بجعل الريبة مقابلة للطمأنينة في الحديث المذكور على أن ذلك المعنى المغاير للشك قلق النفس واضطرابها. وفي الحواشي الشريفية: معنى الحديث دع ما يريبك أي يُقلِقُكَ ذاهبًا إلى ما يطمئن به قلبك فإن كون الشك في نفسه مشكوكًا فيه غير صحيح ريبة أي مما تقلق له النفس الزكية وتضطرب معه والصدق كونه صحيحًا صادقًا طمأنينة أي يطمئن القلب بسببه ويسكن أي إذا وجدت نفسك مضطربة في أمر فدعه وإذا وجدتها مطمئنة فيه فاستمسك به لأن اضطراب قلب المؤمن في شيء علامة كونه باطلاً، حلاً لأن يشك فيه وطمأنينته فيه علامة كونه حقًا وصدقًا. وقيل: معنى الحديث دع ما تشك فيه ذاهبًا إلى ما تعلمه فإن العمل بالمشكوك فيه يقتضي قلقًا وترددًا وفي ذلك مشقة بخلاف العمل بالمعلوم

وفي الحديثُ دع ما يريبُك إلى ما لا يَرِيبُك فإنّ الشكّ ريبةٌ والصدقَ طِمأنِينَةٌ. ومنه ريب الزمان لنوائبه.

﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢﴾ يهديهم إلى الحق والهُدَى في الأصل مصدرٌ كالسُّرى والتقى، ومعناه الدلالة. وقيل: الدلالة المُوصلة إلى البغيَةِ لأنه جُعِلَ مقابلَ الضلالة في

فإنه يقتضي سكونًا وراحة. والأول أقوى وعبرة الكتاب له أوفق. قيل: إن المصنف اعتد في نقل متن الحديث على الزمخشري وإلا فالحديث في رواية الترمذي والنسائي هكذا: «فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة» ولا يخفى أن صحة إحدى الروايتين لا تنافي صحة الأخرى. **قوله:** (ومنه) أي من قبيل إطلاق الريب الذي هو في الأصل مصدر بمعنى تحصيل القلق وإفادة الاضطراب على ما سيكون سببًا له مثل إطلاقه على الشك على طريق إطلاق لفظ المصدر وإيقاعه موقع اسم الفاعل كما في قوله تعالى: ﴿لا ريب فيه﴾ فإن الريب في الأصل مصدر بمعنى قلق النفس واضطرابها وأريد به الشك الذي يورث ذلك الاضطراب ويكون سببًا له. **قوله:** (ريب الزمان لنوائبه) أي مصائبه التي تقلق النفس وتزيل طمأنينتها واستقرارها، فإن الريب فيه مصدر في الأصل بمعنى اضطراب النفس وأريد به المصائب التي هي سبب الاضطراب.

قوله: (يهديهم إلى الحق) إشارة إلى أن الهدى بمعنى الهادي والمرشد إلى طريق مستقيم وإن كان في الأصل مصدرًا كالسرى وهو السير في الليل يقال: سريت سرى وأسريت إسراء إذا سرت ليلاً، فالسرى والإسراء بمعنى والثاني لغة أهل الحجاز. **قوله:** (ومعناه الدلالة) أطلق الدلالة للإشارة إلى أن الهدى والهداية في اللغة عبارتان عن الدلالة المجردة سواء كان المدلول عليه خيرًا أو شرًا كما في قوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠] وقوله: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ﴾ [الإنسان: ٣] ويحتمل أن تكون لام التعريف في الدلالة للعهد الخارجي والمعهود ما مر في سورة الفاتحة من أن الهداية دلالة بلطف وكون الدلالة ملتبسة باللطف إنما يكون بكون المدلول عليه خيرًا نافعًا فيكون معناه مجرد الدلالة على بغية المدلول ومطلوبه من غير أن يعتبر في مفهومه الوصول إلى المطلوب. وقيل: معناه الدلالة الموصلة إلى البغية أي الدلالة على المطلوب بحيث تستلزم حصول المطلوب فيكون الوصول إلى المطلوب معتبرًا في مفهومه. واستدل عليه بوجهين: الأول أن الهدى مقابل للضلال لقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ﴾ [البقرة: ١٧٥] وقوله: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبإ: ٢٤] ولا شك أن الخيبة وعدم الوصول إلى المطلوب معتبر في مفهوم الضلال فلو لم يعتبر الوصول إليه في مفهوم الهدى لم يصح التقابل لجواز اجتماعهما في الدلالة الغير الموصلة، والثاني أن الهدى يستعمل في مقام

قوله تعالى: ﴿إنك لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾[1] ولأنه لا يقال مهديّ إلاّ لِمَن اهتدى إلى المطلوب. واختصاصُهُ بالمتّقين لأنهم المهتدون به والمنتفعون بنصبه، وإن كانت دلالتُه عامةً لكلّ ناظر من مسلم أو كافر وبهذا الاعتبار قال تعالى: ﴿هُدًى

المدح كالمهدي فيجب أن يعتبر في مفهومه الوصول إلى المطلوب بل إن كان معناه من دل على المطلوب مطلقًا لم يكن مدحًا لأن من دل على المطلوب ولم يصل إليه كان محرومًا منه فهو مذموم، فكيف يستحق المدح؟ وعورض هذان الدليلان بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ﴾ [فصلت: ١٧] فإنه تعالى أثبت هداه في حقهم مع عدم الاهتداء لقوله تعالى: ﴿فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧] أي آثروه عليه وأجيب بأن المراد بقوله ﴿فهديناهم﴾ إثبات الهداية اللغوية وهو الدلالة المجردة على ما يوصل إلى المطلوب وتمكينهم من الاهتداء بسبب إزاحة العلل وإفاضة أسباب الاهتداء يبعث الرسل ونصب الدلائل وهي وإن لم تكن هداية حقيقة إلا أنها سميت هداية تنزيلاً لتمكنهم من الوصول إلى البغية منزلة حقيقة الوصول إليها، وقرينة المجاز قوله: ﴿فاستحبوا العمى على الهدى﴾ أي بدلوا العمى بالهدى إعراضًا عن الهدى واستحبابًا للعمى كما في قوله تعالى: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾. **قوله**: (واختصاصه بالمتقين) جواب عما يرد على قوله: «يهدي المتقين إلى الحق ويدلهم عليه ويرشدهم إليه وتقرير السؤال أن الكتاب المذكور دال وهاد لكل مَن نظر فيه من المتقي وغيره. فما وجه تخصيص الهدى المفسر بالدلالة بالمتقين إذ قيل ﴿للمتقين﴾ باللام المفيدة لمعنى الاختصاص؟ وأجاب عنه بوجهين: الأول أن المتقين وغيرهم مستوون في كون الكتاب دليلاً وهاديًا لهم لأن الهداية ثابتة له لذاته وما ثبت للشيء لذاته لا يختلف باختلاف النسب والإضافات إلا أن المتقين خصوا بالذكر لمزيد تعلق الهدى بهم من حيث إنهم المنتفعون به دون غيرهم. **قوله**: (بنصبه) أي بنصب الله تعالى إياه دليلاً على ذلك.

قوله: (وبهذا الاعتبار) أي باعتبار عموم دلالته لكل ناظر من مسلم أو كافر. قيل: ﴿هدى للناس﴾ من غير تخصيص الناس ببعض دون بعض فباعتبار عموم دلالته للفريقين جميعًا قال تعالى في حقه: ﴿هدى للناس﴾ وباعتبار كون الانتفاع مختصًا بالمتقين قال: ههنا هدى للمتقين فظهر وجه التوفيق بين الآيتين. والوجه الثاني من وجهي الجواب يرجع بحسب الظاهر إلى الوجه الأول لأن من صقل عقله واستعمله في تفكر الدلائل المنصوبة لتحقيق الحق وإبطال الباطل هو من صان قلبه عن تطرق الشبهات الزائغة والاعتقادات الفاسدة إليه،

---

(١) كذا في الأصل، وصواب الآية ﴿وإنّا وإياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾ [سبأ: ٢٤].

لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٨٥] أو لأنه لا ينتفع بالتأمل فيه إلا من صَقل العقل واستعمله في تدبر الآيات والنظر في المعجزات وتعرّفُ النبوات لأنه كالغذاء الصالح لحفظ الصحة، فإنّه لا يجلِب نفعًا ما لم تكن الصحّة حاصلة، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ

وهو المراد بالمتقي الذي يتوقى العذاب المخلد بالتبري من الشرك فصار ما ذكره في الوجه الثاني في قوة أن يقال، أو لأنه لا ينتفع بالتأمل فيه إلا المتقون وهو الوجه الأول بعينه والظاهر أن هذا المعنى ليس بمراد للمصنف. بل الفرق بين الوجهين أن محصول الوجه الأول أن دلالة الكتاب وإن كانت عامة لكل ناظر من مسلم أو كافر إلا أنه نزلت دلالته في حق الكافر منزلة العدم لعدم انتفاعه، ومحصول الوجه الثاني لا نسلم أن دلالته عامة لكل ناظر وإنما هو حجة ودليل بالنسبة إلى المسلم المصدق بوحدانية الله تعالى واتصافه بجميع ما يليق بالألوهية وبصدق رسول الله ﷺ في دعوى النبوة وذلك إنما يكون بأن صقل عقله عما يمنعه من درك الحق والوصول إليه واستعمله في التفكر فيما نصبه الله تعالى من الدلائل الدالة على وجود وحدانيته وعظمته وكبريائه وفي النظر في المعجزات الدالة على حقية أمر نبوته عليه الصلاة والسلام وصدقه في دعوى النبوة. فمن صقل عقله على الوجه المذكور واستعمله في تحصيل العقائد الصحيحة في حق المبدأ والمعاد وتعرف دلائل النبوة يكون القرآن هدى في حقه يرشده إلى الصراط المستقيم في التدين بالأحكام وتمييز الحلال من الحرام، فالقرآن إنما يكون هدى بالنسبة إلى المتقين من الكفر وما يؤدي إليه من العذاب المخلد ينتفعون به في تحصيل سائر مراتب التقوى. وإنما قلنا إنه هدى للمتقين من الكفر خاصة لأنه كالغذاء الصالح لحفظ الصحة فإنه إنما ينتفع به بعد تحقق أصل الصحة فإنه من فسد مزاجه بالكلية لا يفيده العلاج بل يضره لأن الدواء المفيد والغذاء الصالح في نفسه يزيده مرضًا لسوء مزاجه واشتداد أمراضه فإن غلبة الأخلاط الردية تحول الدواء النافع خلطًا فاسدًا فتجعله مددًا لهلاكه كما قال تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّـٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء: ٨٢] فلما كان القرآن كالغذاء الصالح لحفظ الصحة كان بحيث لا ينتفع به إلا بعد حصول الصحة للروح وهو الإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر فإن الإيمان بالنسبة إلى الروح بمنزلة الصحة للجسد من حيث إصلاح الأجساد يكون بالصحة فكذا صلاح الأرواح يكون بالإيمان، والغذاء الصالح لا يجلب نفع الجسد ما لم تكن الصحة حاصلة له فكذلك الكتاب لا يجلب نفع للروح ما لم يكن الإيمان حاصلاً له. قال الإمام الرازي رحمه الله: فإن قيل: كيف يكون الكتاب المذكور هدى على الإطلاق مع أن كل ما يتوقف كون القرآن حجة على صحته لا يكون القرآن هدى

شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء: ٨٢]. ولا يقدح ما فيه من المجمل والمتشابه في كونه هدى لما لم ينفك عن بيان تعيّن المراد منه. والمتقي اسم فاعل من قولهم وقاه فاتقى، والوقاية فرط الصيانة وهو في عرف الشرع اسم لمن يقي

في حقه فلا يكون القرآن هدى في معرفة ذات الله تعالى وصفاته ومعرفة النبوة، ولا شك أن هذه أشرف المطالب فإذا لم يكن القرآن هدى فيها فكيف جعله الله تعالى هدى على الإطلاق؟ ثم أجاب عنه بقوله: ليس من شرط كونه هدى أن يكون هدى في كل شيء بل يكفي فيه أن يكون هدى في حق بعض الأشياء مثل أن يكون هدى في تعريف الشرائع والأحكام وأن يكون هدى في تأكيد ما في العقول. **قوله:** (ولا يقدح ما فيه من المجمل والمتشابه) جواب عما يقال: كيف وصف القرآن كله بأنه هدى؟ وفيه مجمل ومتشابه وهما لا يدلان على المطلوب بلا بيان من جهة العقل أو السمع فيكون الهدى في الحقيقة ذلك المبين. وكلمة «ما» في قوله: «لما لم ينفك عن بيان تعين المراد منه» مصدرية أي لعدم انفكاك ما فيه من المجمل والمتشابه عن بيان تعين المراد منه. وذلك البيان إما دلالة العقل أو دلالة السمع فصار القرآن كله هدى إما بنفسه كالمحكمات منه أو بواسطة دلالة العقل أو ورود السمع كالمجمل والمتشابه، ولما كان فائدة كل واحد من العقل والسمع بيان المراد منه لم يكن هدى في نفسه في حق الحكم المستفاد من المجمل والمتشابه وإنما يكون كذلك أن لو أفاد ابتداء ما يفيده الكتاب. **قوله:** (وقاه فاتقى) إشارة إلى أن «اتقى» «افتعل» من «وقى» وأن «فاءه» واو في الأصل فقلبت الواو تاء وأدغمت في تاء «افتعل». والوقاية في اللغة فرط الصيانة مطلقًا أي أي شيء كان، ومنه فرس واقٍ إذا وقى حافره أن يصيبه أدنى شيء يؤذيه. وفي عرف أهل الشرع هي الصيانة عما يضره في الآخرة لا مطلق الصيانة. واختلف في أنه هل تدخل الصيانة عن الصغائر في مفهوم التقوى؟ فقال بعضهم: تدخل بناء على أن الصغائر مما تضر في الآخرة وقد اعتبر في مفهوم التقوى الصيانة عما يضر فيها ولا نزاع في وجوب التوبة عن الصغائر أيضًا إنما النزاع في أنه إذا لم يتق الصغائر هل يستحق لأن يسمى باسم المتقي أم لا؟ وقال آخرون: لا يدخل الاجتناب عن الصغائر في مفهوم التقوى لأنها تقع مكفرة من مجتنب الكبائر وهو قول المعتزلة، لأن الاجتناب عن الكبيرة ليس بموجب لتكفير الصغيرة عندنا بل أمر كل واحد من الصغائر والكبائر موكول إلى الله تعالى إن شاء عذب وإن شاء عفا. وقول المصنف: «عند قوم» إشارة إلى أن المختار أن الاجتناب عن الصغائر لا يعتبر في مفهوم التقوى وأن مرتكبها لا يخرج من زمرة المتقين بسبب ارتكابها وإلا فيخرج الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عنهم لأن الجمهور على أن الأنبياء غير معصومين منها ولو بعد البعثة، ويؤيده ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: المتقي من يتقي الشرك

نفسه مما يضرّه في الآخرة. وله ثلاث مراتب: الأولى التوقي من العذاب المخلّد بالتبري من الشرك وعليه قوله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ [الفتح: ٢٦] والثانية التجنّب عن كل ما يؤثّم من فعل أو تركٍ حتى الصغائر عند قوم وهو المتعارَف باسم التقوى في الشرع والمعنى بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟﴾ [الأعراف: ٩٦] والثالثة أن يتنزه عما يُشغِل سِرّه عن الحق ويَتبَتَّلَ إليه بشرَاشِرِه وهو التقوى الحقيقي المطلوب بقوله: ﴿ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٠٢] وقد فُسّر قوله: هدى للمتقين ههنا على الأوجه الثلاثة. واعلم أنّ الآية تحتمل أوجهًا من الإعراب أن يكون [آلـم] مبتدأ على أنه اسمُ القرآن أو السورةِ أو مقدّرٌ بالمؤلف منها، وذلك خبرُهُ وإن كان أخصّ من المؤلّف مطلقًا. والأصلُ أنّ الأخصّ لا يحمل على

والكبائر والفواحش. وعليه قوله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ [الفتح: ٢٦] فإن المراد بها كلمة التوحيد وهي كلمة لا إله إلاّ الله فلولا أن الاتقاء عن الشرك كافٍ في التقوى لما سمى كلمة التوحيد بكلمة التقوى.

قوله: (وهو المتعارف) أي التجنب المذكور هو المعنى المتعارف لاسم التقوى عند أهل الشرع وهو المعنى بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟﴾ [الأعراف: ٩٦] فإن عطف قوله: ﴿واتقوا﴾ على قوله: ﴿آمنوا﴾ دليل واضح على أن الاتقاء عن الشرك لا يكفي في الاتصاف بالتقوى بل لا بد معه من الاتقاء عما يؤثم بإتيان الطاعات المأمور بها والاجتناب عن المعاصي. **قوله: (ويتبتل إليه بشراشره)** أي ينقطع عما سوى الحق تعالى متوجهًا إليه بكليته وهذه المرتبة من التقوى تقوى أخص الخواص، والمرتبة الثانية منها تقوّي الخواص، والمرتبة الأولى تقوّي العوام. وفي الصحاح: التبتل الانقطاع عن الدنيا إلى الله تعالى، وكذلك التبتيل ومنه قوله تعالى: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ [المزمل: ٨]. **قوله: (وقد فسر قوله تعالى هدى للمتقين ههنا على الأوجه الثلاثة)** فمعناه على الأول: ذلك هدى للذين يتقون عن الشرك باعتقادهم لمضمون كلمتي الشهادة، وعلى الثاني هدى للذين يتقون بالتجنب عن كل ما يؤثم من فعل أن ترك حتى الصغائر عند قوم، وعلى الثالث للذين يتقون بشراشرهم عن كل ما يشغلهم عن الحق ويتوجهون بكليتهم نحوه وينقطعون عما سواه. **قوله: (على أنه اسم القرآن أو السورة أو مقدر بالمؤلف)** لم يذكر سائر الاحتمالات السابقة لأنه إذا كان من أسماء الله تعالى وكان كل اسم مما فيه باقيًا على أصل معناه أو جعل مقسمًا به يكون له حظ من الإعراب، إلا أنه لا يكون مبتدأ وإن كان ما فيه من الأسماء أي أسماء الحروف هي أبعاض كلمات معينة أو أصواتًا منزلة منزلة حروف التنبيه لم يكن له محل من الإعراب فضلاً عن أن يكون مبتدأ. **قوله: (وإن كان أخص من المؤلف مطلقًا)** متصل بقوله:

الأعم لأن المراد به المؤلّفُ الكامل في تأليفه البالغ أقصى درجاتِ الفصاحة ومراتبِ البلاغة والكتابُ صفةُ ذلك. وأن يكون [الٓمٓ] خبرَ مبتدأ محذوف وذلك خبرًا ثانيًا أو بدلاً. والكتابُ صفته. ورَيبَ في المشهورة مبني لتضمنه معنى من منصوب المحل

«ذلك خبر الم» على تقدير أن يكون مؤولاً بالمؤلف منها كأنه جواب عما يتوهم من أن ذلك الكتاب كيف يكون خبرًا عن ﴿الٓمٓ﴾ على تقدير كونه مؤولاً بالمؤلف منها مع أن ذلك الكتاب أخص مطلقًا من المؤلف منها. والأصل أن الأخص لا يحمل على الأعم فلا يقال مثلاً: الإنسان ذلك الرجل لأن معنى القضية الجملية أن يكون ما يصدق عليه عنوان الموضوع متصفًا بمفهوم المحمول، وهذا المعنى إنما يصدق على تقدير أن يكون عنوان الموضوع مساويًا لمفهوم المحمول أو أخص منه إذ لو كان أعم منه لما صدق أن يقال مثلاً: ما يصدق عليه الحيوان إنسان إذ من أفراد الحيوان ما ليس بإنسان تحقيقًا لعمومه. **قوله:** (لأن المراد به المؤلف الكامل) تعليل لقوله: «وذلك خبره» وإزالة لما فيه من الاستبعاد. يعني أن المراد بـ «الم» المقدر بالمؤلف ليس مطلق المؤلف ليعم حتى لا يصح الحمل بل المراد منه المؤلف الكامل فيتساويان، كما إذا قيل: الإنسان ذلك الرجل ولولا هذا التأويل للزم حمل الأخص على الأعم وهو خلاف الأصل. ووجه حمل قوله تعالى: ﴿ذلك الكتاب﴾ على ﴿الٓمٓ﴾ المفسر بالقرآن أو المؤلف الكامل في تأليفه ظاهر وأما وجه حمله على ﴿الٓمٓ﴾ المفسر بالسورة فما مر من صحة إطلاق الكتاب على الكل والبعض بالاشتراك كصحة إطلاق القرآن عليهما كما في قول الجن: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾ [الجن: ١] ولم يسمعوا إلا بعضه. ولما فرغ من الأول من وجوه إعراب الآية وهو أن يكون ﴿الٓمٓ﴾ مبتدأ و ﴿ذلك﴾ خبره و ﴿الكتاب﴾ صفة ذلك شرع في ذكر الوجه الثاني من وجوه إعرابها فقال: «وأن يكون الم خبر مبتدأ محذوف» أي هذه السورة المعروفة بكمال البلاغة والهداية أو هذا القرآن المعروف بها مسماة بهذا الاسم أو مسمى به أو مؤلفة من جنس هذه الحروف التي ألفوا منها كلامهم، والمقصود من الإخبار بمضمون هذه الجملة التحدي وإلزام الحجة عليهم وتبكيتهم بإثبات أن القرآن وحي إلهي لا كلام البشر وإلا لما عجزوا عن الإتيان بمثله مع كونه مؤلفًا مما يركبون منه كلامهم، وقوله تعالى: ﴿ذلك﴾ خبر ثانٍ للمبتدأ المحذوف أو بدل من الخبر الأول وهو ﴿الٓمٓ﴾ و ﴿الكتاب﴾ صفة ذلك على التقديرين، ويجوز أن يكون ﴿ذلك﴾ مبتدأ و ﴿الكتاب﴾ خبره والجملة خبرًا بعد خبر للمبتدأ المحذوف أو بدلاً من الخبر المفرد.

قوله: (وريبَ في المشهورة) أي في القراءة المشهورة بين القراء مبني لما تقرر من أن اسم «لا» التي لنفي الجنس إذا كان نكرة مفردة يبني على ما ينصب به لتضمنه معنى الحرف وهو «من» الاستغراقية كأنه قيل: هل من ريب فيه؟ فقال: لا من ريب. واحترز بقوله: «في

على أنه اسم لا النافيةِ للجنس العاملةِ عمل إن لأنها نقيضتُها ولازمةٌ للأسماء لزومَها. وفي قراءة أبي الشَّعثَاءِ مرفوع بلا التي بمعنى ليس وفيه خبرُه ولم يقدّم كما قدّم في قوله

المشهورة» عن قراءة أبي الشعثاء وهو تابعي مشهور اسمه سليم بن أسود فإنه قرأ «لا ريب» مرفوعًا منونًا، والفرق بين القراءتين أن القراءة المشهورة نص في الاستغراق لانتقاء الريب بالكلية، وغير المشهورة مجوزة. وبيان ذلك أن المشهورة تفيد نفي الجنس أي الحقيقة ونفي الحقيقة يستلزم نفي أفرادها بأسرها إذ لو ثبت شيء منها كانت الحقيقة ثابتة في ضمنه ولم يكن نفي الجنس صحيحًا، ولما كان نفي الجنس مستلزمًا لنفي جميع أفراده ثبت أن القراءة المشهورة نص في الاستغراق موجبة له، فإذا قيل: لا رجل في الدار مثلاً بفتح اللام لم يصح أن يقال: بل رجلان أو رجال، بخلاف القراءة الغير المشهورة فإنها مجوزة للاستغراق وليست بنص فيه وإن كان مدلولها الظاهر للاستغراق. وذلك أن المتبادر من النكرة المنونة هو فرد لا بعينه ونفيه مع نفي الماهية متسويان فيكون مستلزمًا لنفي جميع أفراد الحقيقة وهو معنى الاستغراق وأما كونها محتملة لمعنى آخر غير الاستغراق فلأنه قد يقصد بذلك نفي معنى الوحدة فقط، فإن اسم الجنس المنون حامل لمعنيين الوحدة العارضة للمعنى الجنسي ونفس المعنى الجنسي فإذا وقع في سياق النور ربما يكون المقصود نفي معنى الوحدة فقط من غير أن يلاحظ تعلق النفي بأصل المعنى الجنسي فيقال حينئذ: لا رجل في الدار بل رجلان على معنى أن الجنس موصوف بالتعدد لا بالوحدة. فلذلك قيل: «لا» النافية على قسمين: قسم ينفي به الجنس وهو يعمل عمل «إن» لمناسبة لهما في إفادة التحقيق فإن «لا» النافية لتحقيق النفي كما أن «إن» لتحقيق الإثبات وفي أن كل واحد منهما لازم للاسم لا يدخل إلا عليه بخلاف «لا» التي بمعنى «ليس» فإنها لا تعمل عمل ليس عند بني تميم لدخولها على القبيلين، وقسم ينفي به الوحدة ويعمل حينئذ عمل «ليس». **قوله: (وفيه خبره)** أي لفظ فيه خبر ﴿لا ريب﴾ سواء كان «لا» لنفي الجنس أو بمعنى «ليس» غير أن فيه مرفوع المحل على الأول ومنصوب المحل على الثاني. **قوله: (ولم يقدم)** أي لم يقدم لفظ فيه على «ريب» بأن يقال: لا فيه ريب كما قيل: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ [الصافات: ٤٧] أي لا فيها غائلة الصداع يدل عليه قوله تعالى في موضع آخر: ﴿لَّا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا﴾ [الواقعة: ١٩] وقيل: معناه لا تغتال عقولهم أي لا تذهب بها كخمور الدنيا. يعني أنه لم يقدم الظرف في هذه الآية كما قدم في قوله تعالى: ﴿لا فيها غول﴾ لأن تقديم ما حقه التأخير يكون للتخصيص غالبًا وهو غير مناسب في هذا المقام، لأنه لو قدم الظرف لفهم أن انتفاء الريب مختص بذلك الكتاب من بين سائر الكتب كما فهم من تقديم الظرف في قوله تعالى: ﴿لا فيها غول﴾ أن انتفاء الغول مختص بخمور الجنة إشارة إلى أن خمور الدنيا فيها غول. وتخصيص

تعالى: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ [الصافات: ٤٧] لأنه لم يُقصد تخصيصُ نفي الريب به من بين سائر الكتب كما قصد ثمّة، أو صفتُه، وللمتقين خبرُه، وهدى نصب على الحال أو الخبر محذوف كما في لا ضير. ولذلك وُقِفَ على ريب على أنّ فيه خبر هدى قدّم عليه لتنكيره، والتقدير لا ريب فيه فيه هدى. وأن يكون ذلك مبتدأ والكتابُ خبره على معنى

انتفاء الريب بذلك الكتاب ردًا على من لا يخصصه به غير مناسب لهذا المقام إذ لا نزاع في ذلك بل المقصود بيان أن القرآن وحي إلهي لا ينبغي لأحد أن يرتاب فيه تجهيلاً وتوبيخًا لمن ارتاب فيه بحصر حاله في أحد أمرين، وهو كونه عديم العقل أو فاقد النظر والتأمل فلا اعتبارِ لريبه. **قوله:** (أو صفته) عطف على قوله: «خبره» في قوله: «وفيه خبره» وفيه تفكيك الضمير لأن ضمير صفته «للريب» وضمير خبره لفظ «لا» في ﴿لا ريب﴾ على التقديرين أي سواء كانت لنفي الجنس أو مشبهة بـ «ليس» وكذا ضمير خبره في قوله: «وللمتقين خبره» أي خبر «لا» فلو قيل: أو صفة بدون الضمير لكان أوجه يعني على تقدير أن يكون فيه صفة «للريب» يكون الخبر حينئذ «للمتقين» والتقدير لا ريب كائنًا فيه حاصل للمتقين حال كونه ذا هدى أو هاديًا أو ليس ريب كائن فيه حاصلاً للمتقين هاديًا أو ذا هدى. **قوله:** (أو الخبر محذوف) عطف على قوله: «وفيه خبره» أي ويحتمل أن يكون خبر «لا» سواء كانت لنفي الجنس أو بمعنى «ليس» محذوفًا وهو فيه المقدر. فإن بني تميم لا يكادون يذكرون خبرها فيقولون مثلاً: لا ضير أي لا بأس أي لا ضرر فيه أو عليه أو علينا على حسب اقتضاء المقام واختلافه، فحينئذ يكون الوقف على ﴿لا ريب﴾ تامًا لتمام الكلام بالخبر المقدر بخلاف ما إذا كان الخبر هو «فيه» المذكور فإن الوقف على ﴿لا ريب﴾ حينئذ لا يكون حسنًا بل يكون قبيحًا ناقصًا لكونه على كلام غير مفيد لأنه لا يفيد بدون «فيه» المذكور، ذكر في خبر «لا» ثلاثة أوجه: الأول أن خبره «فيه» والثاني أن خبره «للمتقين» «وفيه» صفة «ريب» و «هدى» حال، والثالث أن يكون خبره محذوفًا وهو «فيه» والتقدير: لا ريب فيه فيه هدى للمتقين وحذف خبر «لا» كثير نحو: لا بأس ولا ضير، وقد يحذف اسمها ويبقى خبرها نحو: لا عليك أي لا بأس عليك. **قوله:** (قدم عليه لتنكيره) يعني أن المبتدأ لما كان نكرة قدم خبره عليه لتتخصص به النكرة الواقعة مبتدأ كما في نحو: في الدار رجل وهذا الوجه يستلزم أن لا يكون الكتاب نفسه هدى بل يكون ظرفًا للمهدي، فالوجه الأول أولى لأنه أبلغ وقد يكون في القرآن نفسه نور وهدى، والوجه الثالث من وجوه إعراب الآية ما ذكره بقوله: «وأن يكون ذلك مبتدأ» أي مبتدأ ثانيًا لأنه معطوف على قوله: «في الوجه الأول وذلك خبره» لأن الوجه الثالث مبني على أن يكون ﴿الم﴾ مبتدأ كما في الوجه الأول بقرينة قوله في أواخر هذا الوجه: «والجملة خبر الم» وتقرير هذا الوجه أن ﴿الم﴾ مبتدأ و ﴿ذلك﴾ مبتدأ ثان

إنّه الكتاب الكامل الذي يَستأهل أن يسمّى كتابًا أو صفتَه وما بعده خبرَه والجملة خبر [الٓـمٓ]. أو يكون [الٓـمٓ] خبر مبتدأ محذوف والأولى أن يقال إنها أربع جُمَلٍ مُتَنَاسِقَةٍ تُقرّر

و ﴿الكتاب﴾ خبره ولما ورد أن تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصره في المبتدأ فيلزم أن لا يكون سائر الكتب السماوية كتابًا أشار إلى دفعه بقوله: «على معنى أنه الكتاب الكامل الذي يستأهل أن يسمى كتابًا» يعني أن اللام في الكتاب لتعريف الجنس إذ لا عهد وأن المقصود من حصر الجنس حصر الكمال، فإن حصر الجنس المقول على كثيرين في فرد من أفراده يكون للدلالة على كماله في تحقق معنى الجنس فيه وبلوغه إلى حيث صار ما سواه كأنه ليس من أفراد هذا الجنس كما في قوله: زيد االشجاع. **قوله: (أو صفته)** منصوب معطوف على قوله: «خبره» أي وإن يكون ﴿الكتاب﴾ صفة ﴿ذلك﴾ وما بعده وهو ﴿لا ريب فيه﴾ خبره والجملة وهي ﴿ذلك الكتاب﴾ على الأول و ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه﴾ على الثاني خبر ﴿الم﴾ واعلم أن قوله: ﴿لا ريب فيه﴾ في المشهورة مبني لأوجه لتوسطه بين الوجهين الأولين وبين الوجه الثالث من وجوه أعراب الآية، إذ لا اختصاص له بالوجهين السابقين بل لا تعلق به بهما أصلاً فكان حقه أن يؤخر عن الوجه الثالث؟ ولعله إنما قدمه على الوجه الثالث إشارة إلى ضعفه بناء على أن ﴿الم﴾ إذا كان اسمًا للسورة وكان قوله: ﴿ذلك﴾ إشارة إليها على أن يكون مبتدأ ثانيًا و ﴿الكتاب﴾ خبره والجملة خبر ﴿الم﴾ يكون حصر الكمال بالنسبة إلى السورة على معنى أن هذه السورة هي ﴿الكتاب﴾ فيلزم منه إثبات النقصان لسائر السور بالنسبة إليها لأنها المقابلة لها دون سائر الكتب السماوية، والسور كلها متساوية الأقدار في كون كل واحدة منها معجزة متحدى بها بالغة أقصى درجات الفصاحة والبلاغة لا نقصان في شيء منها بالنسبة إلى السور الباقية. وأجيب بأن ما ذكر إنما يلزم إذا لوحظ في الحصر نفس السورة من حيث خصوصها وليس كذلك بل هي ملحوظة من حيث إنها قرآن على طريق ذكر اسم الجزء وإرادة الكل وعلى هذا التقدير يكون الجواب لا يخلو عن تكلف.

قوله: (والأولى أن يقال إنها أربع جمل متناسقة) لما كان ما ذكر من وجوه إعراب هذه الآية مبنيًا على مجرد كون اللفظ محتملاً لها على وجه يصح به انتظام الألفاظ مع سداد المعنى في الجملة، فلا بد في الكلام البليغ أن ينظر المتكلم عند نظمه إلى المعاني والأغراض المطلوبة له ويرتبها في ذهنه ثم يرتب الألفاظ على حذوها فإن مدار البلاغة ومبناها إنما هو رعاية جانب المعنى وجزالته ثم تطبيق اللفظ على ما يقتضيه المقام فحق من يتصدى لكلام الله تعالى وتأويله أن يلاحظ حق المعاني بالاعتبار وأقر بها محلاً ثم يكشف وجه انطباق ألفاظه على تلك الأغراض المطلوبة منها. فلما ذكر من وجوه الأعراب ما ذكره

اللاحقةُ منها السّابقةَ ولذلك لم يدخل العاطف بينها. [فالٓمٓ] جملة دلت على أن المتحدّى به هو المؤلّف من جنس ما يُركبُون منه كلامهم، وذلك الكتاب جملة ثانية مقرّرة لجهة التحدّي، ولا ريب فيه جملة ثالثة تشهد على كماله بأنه الكتاب المنعوت

ولاحظ أنه روعي في تلك الوجوه جانب الألفاظ ووجه انتظامها على وجه الصحة مع سداد المعنى في الجملة وأن الاقتصار على هذا القدر لا وجه له في توجيه انتظام الكلام البالغ إلى أقصى مراتب البلاغة، لم يرض بما ذكره أولاً لخلوه عن رعاية جانب المعنى وجزالته واعتبار الدلالة العقلية والارتباطات المعنوية واختار وجهًا آخر مشتملاً على ما هو مدار البلاغة من رعاية جانب المعنى وجزالته أولاً فقال: «والأولى أنها جمل متناسقة» أي منتظمة متماثلة بحيث يرتبط بعضها ببعض من غير أن يتخلل بينها حرف النسق يقال: خرز نسق أي منتظم والنسق من الكلام ما جاء على نظام واحد، والنسق بسكون السين مصدر قولك: نسقت الكلام إذا عطفت بعضه على بعض بحرف النسق، وبين وجه تناسقها وارتباطها بوجهين: الأول ما ذكره بقوله: «تقرر اللاحقة منها السابقة» أي تؤكدها فيكون بينها كمال الاتصال فيمتنع تخلل العاطف بينها، والثاني ما ذكره بقوله: «أو تستتبع كل واحدة منها ما يليه استتباع الدليل للمدلول». **قوله**: (فالٓمٓ جملة) الفاء فيه لتفصيل تقرير اللاحقة منها السابقة وصور كون ﴿الٓمٓ﴾ جملة بأن جعله خبر مبتدأ محذوف وهو المتحدى به ويجوز أيضًا أن يجعل مبتدأ محذوف الخبر أي المؤلف من جنس هذه الحروف هو المتحدي به وكل واحد من التقدير ظاهر على أن يكون افتتاح السورة بـ ﴿الٓمٓ﴾ للإيقاظ وقرع العصا لينبه السامع على أن إعجاز القرآن المتحدى به ليس إلا لكونه وحيًا إلهيًا لا لكونه منزلاً على غير لغتهم ومؤلفًا من غير ما يركبون منه كلامهم. وإما على تقدير أن يكون افتتاحها به لأجل كونه اسمًا للسورة أو القرآن فوجه تقرير ﴿الم﴾ بالمؤلف منها مع أنه حينئذ اسم علم لأحدهما ما مر من تسمية السور أو القرآن بأسامي حروف الهجاء خاصة للإشعار بأن المسمى بها ليس إلا كلمات عربية معروفة التركيب من مسمياتها، فإذا قيل: المتحدى به هو ﴿الم﴾ بمعنى هو هذه السورة أو القرآن؟ يفهم منه أنه هو المؤلف من جنس هذه الحروف. والمقصود من الإشعار بكون هذه السورة أو القرآن مؤلفًا من مسميات هذه الأسماء تحدي المرتابين في حقيته وإثبات أن القرآن وحي إلهي لا كلام البشر وإلا لما عجزوا عن آخرهم عن إتيان مثله. ويحتمل أن يكون تقرير ﴿الم﴾ المؤلف منها مبنياً على أن المختار عنده أن لا تكون الفواتح أسماء للسور وهذا ظاهر من قوله: «والوجه الأول أقرب إلى التحقيق» الخ.

قوله: (بأنه الكتاب المنعوت) متعلق بقوله: «مقررة» يعني أن جملة ﴿ذلك الكتاب﴾ لدلالتها على حصر الكمال على معنى أنه الكتاب الكامل الذي لا يستحق غيره أن يسمى كتاباً

بغاية الكمال، ثم سجل على كماله بنفي الريب عنه لأنه لا كمال أعلَى ممّا للحقّ واليقين، وهدى للمتقين بما يقدّر له مبتدأ جملةٌ رابعةٌ تؤكّد كونه حقًا لا يَحوم الشكُّ حولَه بأنه هدى للمتقين أو تَستتبعُ كل واحدة منها ما تليها استتباعَ الدليل للمدلول. وبيانه أنه لما نَبّهَ أوّلاً على إعجاز المُتحَدّى به من حيث إنّه من جنس كلامِهم وقد عجزوا عن معارضته استنتج منه أنه الكتاب البالغ حدّ الكمال واستلزَم ذلك أن لا يَتَشَبَّثَ الرّيب بأطرافه إذ لا أنقص ممّا يَعتَريه الشكُّ أو الشبهةُ وما كان كذلك كان لا محالة هدى للمتقين. وفي كل واحدة منها نكتةٌ ذاتُ جزالةٍ. ففي الأولى الحذف والرمز إلى المقصود

مقررة ومحققة لجهة التحدي ودالة على أنه الحقيق بأن يتحدى به، ثم قرر جهة الكمال بأنه ﴿لا ريب فيه﴾ فإنه أخبر أن لا كمال أعلى وأرفع مما للحق واليقين ولا نقص أدنى وأحقر مما للباطل المهين. قيل لبعض العلماء: فيم لذتك؟ قال: في حجة تتبختر اتضاحًا وفي شبهة تتضاءل افتضاحًا. ثم أكد كونه حقًا لا يحوم الشك حوله بكونه ﴿هدى للمتقين﴾ لأن هداية المتقين إلى ما هو أعز وأكمل ما هم عليه لا تحصل إلا بما هو حق ويقين لا بما هو شك وباطل. **قوله:** (وهدى للمتقين) مبتدأ وقوله: «جملة رابعة» خبره وقوله: «بما يقدر له» مبتدأ حال يعني أنه جملة كائنًا مع ما يقدر له مبتدأ فإن قوله تعالى: ﴿هدى﴾ خبر مبتدأ محذوف أي هو هدى. **قوله:** (أو تستتبع) عطف على قوله: «تقرر اللاحقة منها» حاصل الوجه الأول أن كل واحدة من الجمل الثلاث الأخيرة من تلك الجمل الأربع مقررة لسابقتها، وحاصل هذا الوجه أن كل واحدة من الجمل الثلاث الأول مستلزمة لما يليها ويجيء عقيبها استلزام الدليل للمدلول فإن مضمون جملة ﴿الم﴾ أن المتحدى به معجز وهو بمنزلة الدليل المستلزم لكونه كتابًا كاملاً وكونه كتابًا بالغًا أقصى مراتب الكمال مستلزم لانتفاء الريب عنه وانتفاؤه مستلزم لكونه ﴿هدى للمتقين﴾ إذ لو كان هناك ريب لما كان هدى لهم. فإن قيل: فما وجه عدم دخول العاطف بينها حينئذ ومن أي قسم من أقسام الفصل هذا؟ أجيب بأن الظاهر أنه من قبيل فصل الجمل المتناسقة عما قبلها فإنه تعالى لما نبه بقوله: ﴿الم﴾ على أن المعجز المتحدى به ليس إلا لكونه وحيًا إلهيًا لا لكونه منظومًا من غير ما ينظمون منه كلامهم وجه أن يسأل ويقال: فإذا يلزم من ذلك؟ فأجيب عنه بأن يقال: ﴿ذلك الكتاب﴾ يعني أن إعجازه على الوجه المذكور يستلزم كونه كتابًا بالغًا أقصى مراتب الكمال في نظمه ومعناه، فاتجه عليه أيضًا أن يقال: فإذا يلزم من ذلك؟ فقيل: ﴿هدى للمتقين﴾ فلما لزم ما هو المقصد من الكتاب انتهت سلسلة اللزوم وانقطع السؤال والجواب. **قوله:** (وفي كل واحدة منها نكتة) يعني أن تلك الجمل الأربع مع كونها مرتبة هذا الترتيب العجيب تشتمل كل واحدة منها على نكتة على معنى أن شيئًا من تلك الجمل لا يخلو عن نكتة واحدة ألبتة وذلك لا ينافي أن

مع التعليل، وفي الثانية فخامة التعريف، وفي الثالثة تأخير الظرف حذرًا من إيهام الباطل، وفي الرابعة الحذفُ والتوصيفُ بالمصدر للمبالغة وإيرادُه منكرًا للتعظيم وتخصيصُ الهدى بالمتقين باعتبار الغاية وتسميةُ المُشارِف للتقوى متقيًا إيجازًا وتفخيمًا لشأنه.

﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ إمّا موصول بالمتقين على أنه صفةٌ مجرورةٌ مقيّدةٌ له إن

توجد في بعض الجمل نكتتان أو أكثر. ففي الجملة الأولى ثلاث نكت: الأولى حذف المبتدأ وأشار إليها بقوله: «المتحدى به» وهو المؤلف من جنس هذه الحروف، والثانية الرمز إلى المقصود وهو كون المتحدى به وحيًا إلهيًا فلذلك يعجز البشر عن إتيان مثله، والثالثة التعليل على هذا المقصود بالعطف. ووجه تقريره المتحدى به لو كان من عند غير الله تعالى لما عجزوا عن معارضته مع كونه مؤلفًا من جنس ما ينظمون منه كلامهم فثبت به أن إعجازه ليس إلا لكمال بلاغته بحيث لا يقدر عليه إلا من أحاط بكل شيء قدرة وعلمًا. واعلم أن المصنف جعل نفس الحذف نكتة مع أنه مما تقتضيه النكتة لا نفس النكتة فإنها عبارة عن الأمر الداعي إلى اعتبار خصوصية ما في الكلام الذي يعبر به عن المراد، ويقال لذلك الأمر الحال والمقام ولتلك الخصوصية مقتضى الحال والمقام والاعتبار لهما، ومنها الحذف فإن الشيء إنما يحذف إذا كان السامع عارفًا به لقيام ما يدل عليه من القرائن وتحقق مع ذلك نكتة داعية إلى الحذف ومرجحة له على الذكر كتعيينه حقيقة أو ادعاء أو ضيق المقام عن إطالة الكلام أو محافظة الوزن أو السّجع أو اختيار تنبيه السامع هل يتنبه أم لا؟ أو مقدار تنبهه هل يتنبه بالقرائن الخفية أم لا؟ فظهر أن الحذف ليس نفس النكتة بل هو مما تقتضيه النكتة إلا أن المصنف سماه نكتة على طريق تسمية مقتضى النكتة بالفتح باسم النكتة المقتضية له. **قوله**: (وفي الثانية فخامة التعريف) فإن تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصر جنس الخبر في المبتدأ بناء على أن المبتدأ يكون أكمل أفراد ذلك الجنس وهو تفخيم بليغ للمبتدأ. **قوله**: (وفي الثالثة تأخير الظرف حذرا من إيهام الباطل) فإنه لو قدم الظرف وقيل: لا فيه ريب لا، وهم أن انتفاء الريب مختص بهذا الكتاب من بين سائر الكتب وهو وهم باطل إذ لا ريب في شيء من الكتب السماوية. **قوله**: (وفي الرابعة الخ) ذكر فيها خمس نكت: الأولى حذف المبتدأ والتقدير هو هدى، والثانية وصف المسند إليه بالمصدر وهو هدى للمبالغة على طريق رجل عدل، والثالثة إيراد المصدر المذكور منكرًا إشارة إلى أنه هدى لا يكتنه كنهه، والرابعة تخصيص الهدى بالمتقين بإدخال اللام الدالة على الاختصاص على لفظ المتقين. **قوله**: (باعتبار الغاية) متعلق بالمتقين أي بالذين تصير عاقبة أمرهم وحال مآلهم التقوى فإنهم هم المنتفعون به والمختصون بالاهتداء به، وتسميتهم بالمتقين مجاز باعتبار الغاية والمال على طريق تسمية الحي قتيلاً والعصير خمرًا بذلك الاعتبار، والخامسة تسمية المشارف أي

....

المقارب للتقوى متقيًا فإن المجاز باعتبار المال قد يكون علاقته كونه مشارفًا للمعنى المجازي كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «من قتل قتيلاً فله سلبه». فإن الحي سمي قتيلاً من حيث كونه قتيلاً عقيب تعلق القتل به بلا تراخ وقد تكون علاقته صيرورة أمره إلى المعنى المجازي بعد زمان متراخٍ لا بطريق المشارفة كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: ٢٧] فإن اتصاف المولود بالفجور والكفر متراخٍ عن تعلق الولادة بالمولود فظهر أن قوله: «باعتبار الغاية» بيان كونها علاقة المجاز وقوله: «وتسمية المشارف» بيان لصفتها. **قوله**: (**إيجازًا**) إشارة إلى نكتة لطيفة لارتكاب المجاز فإن ﴿هدى للمتقين﴾ أوجز من هدى للضالين الصائرين إلى التقوى المشارفين لها مع ما فيه من حسن المطلع بتصدير السورة التي هي أولى الزهراوين بذكر أولياء الله تعالى المرتقين من عباده. **قوله**: (**وتفخيمًا لشأنه**) أي شأن المشارف للتقوى لأن فيه مدحًا للقابل للصفة المحمودة حال خلوه عنها وعدم اتصافه بها بأنه كالمتصف بها بالفعل وإشارة إلى نكتة معنوية له.

قوله: (**إما موصول بالمتقين**) قسيمه ما سيجيء من قوله: وإما مفصول عنه» وعلى تقدير كونه موصولاً به إما تابع له في الإعراب بأن يكون صفة له مجرورة مثله إما مقيدة له أو موضحة أو مادحة وإما مقطوع عن التبعية بأن يخالفه في الإعراب بأن يكون مدحًا منصوبًا بتقدير أعني، أو مرفوعًا بتقديرهم ﴿الذين﴾ جعل المدح المنصوب أو المرفوع موصولين بما قبلهما مع كونهما مقطوعين عنه من حيث كونهما جملة مستقلة فعلية أو اسمية كالجملة المستأنفة بناء على أنهما موصولان تابعان لما قبلهما حقيقة. ومعنى وإن كانا مفصولين عنه نظرًا إلى اللفظ والإعراب والصورة فإن الصفة إذا قطعت عن إعراب موصوفها مدحًا لم يتغير في المعنى ما قصد بها من أجزائها على موصوفها بخلاف ما إذا كان مستأنفًا بأن رفع على الابتداء وكان ﴿أولئك﴾ خبره فإنه حينئذ يكون المقصود الإخبار عنه بما بعده لا إجراءه على ما قبله، وإن فهم ذلك ضمنًا فليس هو جاريًا عليه حقيقة بل كالجاري عليه فافترقا. وإنا قلنا إنه على تقدير كونه مستأنفًا يفهم منه ضمنًا كونه تابعًا لما قبله جاريًا عليه بناء على أن الاستئناف مبني على تقدير سؤال فكأنه قيل: ما بال المتقين مخصوصين بأن الكتاب هدى لهم؟ فأجيب بأن الموصوفين بهذه الثلاثة على هدى فيكون جوابًا له بذكر اتصاله بما قبله ويكون تابعًا له في المعنى وجاريًا عليه ثابتًا له. فلذلك ترى علماء المعاني يعدون اتصال الكلام المستأنف بما قبله من قبيل كمال الاتصال المانع من العطف. واعلم أن الصفة إن كان مفهومها عين مفهوم الموصوف بحيث لا يتميز أحدهما عن الآخر بأن يكون الموصوف مجملاً تفصله الصفة وتبينه تسمى كاشفة موضحة ومعرفة كقولك: الجسم الطويل العريض

فسّر التقوى بترك ما لا ينبغي مترتبةٌ عليه ترتبَ التَّحلية على التَّخلية، والتصويرِ على التصقيل أو موضحةٌ إن فسّر بما يعمّ فِعلَ الحسنات وترك السيئات لاشتمالِه على ما هو

العميق متحيز، وإن كان مفهومها خارجًا عن مفهوم الموصوف بأن دلت على بعض الأحوال الخارجة عن مفهوم الموصوف تسمى مخصصة مقيدة، وإن كان الموصوف معلومًا عند المخاطب قبل إجراء الصفة عليه سواء كان مما لا شريك له في ذلك الاسم نحو ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ فإنه لا شيء يشترك معه تعالى في اسم الله حتى يحتاج إلى تخصيصه وتمييزه تعالى عنه ونحو ﴿أعوذ بالله من الشيطان الرجيم﴾ فإنه لا شريك للغير في اسم الشيطان، أو كان له شريك فيه نحو: أتاك زيد الفاضل الكريم أو الفاسق اللئيم إلا أن الموصوف إن كان معلومًا للمخاطب قبل إجراء الصفة عليه كما إذا عرف المخاطب زيدًا الآتي بأنه الفاضل الكريم قبل ذكر وصفه فالصفة في مثله تكون لمدح الموصوف أو ذمه لا لتقييده وتعيينه، وإن كان له شريك في اسمه. ووصف المتقين بقوله: ﴿الذين يؤمنون﴾ يحتمل أن يكون لكل واحد من هذه الوجوه الثلاثة التقييد والتوضيح والمدح، أما الأول فعلى تقدير أن يفسر التقوى بترك ما لا ينبغي كالشرك والعقائد الزائغة والتحلي عن الأفعال التي نهى عنها صريحًا نحو: أن يتحلى بالطاعات المأمور بها كالإيمان بالغيب وإقام الصلاة وإيتاء الحقوق المالية وأن لا يتحلى، فوصف المتقين بما ذكر بعده تقييدًا لهم حتى يتميزوا عن المتقين الذين لم يتحلوا بما ذكر من الطاعات. **قوله**: (مترتبة) مرفوع على أنه صفة ثالثة لقوله: «صفة». والتحلية بالحاء المهملة والثانية بالخاء المعجمة، ويقال صقل السيف أي جلاه ونقله إلى بناء التفعيل للمبالغة.

قوله: (أو موضحة) مرفوع بالعطف على قوله: «مقيدة» وذلك على تقدير أي يفسر التقوى بمعناه المتعارف عند أهل الشرع وهو إتيان أنواع الطاعات بأسرها وترك المنكرات والمعاصي بأجمعها، ووجه كون الصفة موضحة حينئذ أن تكون عين مفهوم الموصوف مع زيادة تفصيل وبيان فيها، ولما ورد أن يقال: كيف تكون هذه الصفة موضحة لمفهوم الموصوف وهو المتقون ومشتملة على زيادة تفصيل وبيان له مع أنه لم يتعرض فيها لأكثر الطاعات ولا لشيء من ترك المنكرات؟ دفعه بقوله: «لاشتماله» الخ فإنه علة لكونها موضحة والضمير المجرور فيه راجع إلى الصفة لكونها في معنى الوصف أو إلى قوله: ﴿الذين يؤمنون﴾ الآية والمآل واحد. ووجه الدفع أن المتقي في الشريعة من يقي نفسه عما يضره في الآخرة من فعل سيئة أو ترك حسنة ومحصله أنه الذي يفعل الحسنات ويترك السيئات فمفهوم المتقين ينبىء إجمالاً عن هذين الأمرين وهذه الصفة أعني قوله تعالى: ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ الخ مشتملة عليهما معًا فهي كاشفة لموصوفها لأن الإتيان بالإيمان والصلاة والصدقة

أصل الأعمال وأساسُ الحسنات من الإيمان والصلاة والصدقةِ، فإنّها أمّهاتُ الأعمال النفسانيّةِ والعباداتِ البدنيّةِ والماليّةِ المستتبعةُ لسائرِ الطاعات والتجنّبِ عن المعاصي غالبًا.

كناية عن فعل جميع الحسنات وترك جميع السيئات من حيث إن الإيمان أصل مستتبع للحسنات كلها وإنها ثمرات لازمة وتابعة له. وأيضًا الإيمان بالنسبة إلى سائر الحسنات بمنزلة الأساس لها من حيث إنه شرط لصحتها لا يعتبر شيء منها بدونه فلا توجد حسنة بدون الإيمان كما لا يوجد البناء بدون أساسه، وأن الصلاة أصل للعبادات البدنية والصدقة أصل للعبادات المالية فمن أتى بهما يأتي بسائر العبادات البدنية والمالية ولو لم يكونا أساسين لسائر العبادات البدنية والمالية لظهر أن صحة شيء من تلك العبادات لا تتوقف عليهما فظهر بهذا أن إتيان هذه الثلاثة مستلزم غالبًا لإتيان سائر الطاعات، وأن واحدة منها وهي الصلاة أي فعلها مستلزم لترك السيئات لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِۗ﴾ [العنكبوت: ٤٥] واتضح أن قوله تعالى: ﴿الذين يؤمنون﴾ إلى آخر الثلاثة كناية عن فعل جميع الطاعات وترك جميع المنكرات وهما اللذان يدور عليهما أمر التقوى. فكانت الثلاثة المذكورة في نظم التنزيل قائمة مقام تفصيل أنواعها وتفصيل ما أجمل بلفظ ﴿المتقين﴾ فكانت الصفة كاشفة والعبارة الظاهرة في الدلالة على كون الصفة كاشفة أن يقال: الذين يفعلون الحسنات بأسرها ويتركون السيئات بأجمعها. إلا أنه عدل عنها إلى ما عليه نظم التنزيل لفوائد الأولى التنبيه على أن للحسنات أصولاً يكتفي بذكرها عن تفصيل فروعها وأن واحدة منها وهي الصلاة تستتبع ترك السيئات، والثانية الدلالة على أن الحسنات منقسمة إلى قلبية وقالبية ومالية، والثالثة التنبيه بذكرها مرتبة على ترتبها في الفضل والشرف. **قوله: (فإنها أمهات الأعمال النفسانية والعبادات البدنية)** من قبيل اللف والنشر لقوله: «من الإيمان والصلاة والصدقة» وكلمة «من» فيه لبيان قوله: «ما هو أصل الأعمال» وقوله: «وأساس الحسنات» عطف تفسيري لقوله: «أصل الأعمال» وهو يتناول ترك السيئات أيضًا لما مر أن الصلاة تستتبع ترك الفواحش والمنكرات. **قوله: (غالبًا)** قيد لقوله: «المستتبعة لسائر الطاعات» المأمور بها والتجنب عن المعاصي المنهي عنها. والمستتبعة مرفوع على أنه صفة أمهات الأعمال وقوله: «والتجنب» مجرور معطوف على سائر الطاعات. وأورد الآية لإثبات كونها مستتبعة للتجنب عن المعاصي، وأورد الحديث لبيان استتباعها لسائر الطاعات فإن الصلاة لما كانت عماد الدين وإن من أقامها فقد أقام الدين ومن تركها فقد هدم الدين، وقد تقرر أن الدين هو الإسلام وأن الإسلام هو الطاعة والانقياد بامتثال الأوامر واجتناب المنهيات فلزم من ذلك أن إقامتها مستتبعة لإتمام الطاعة، وكذا يلزم من كون الزكاة جسر الإسلام كونها مستتبعة لذلك. وتقديم الآية على الحديث مع أن الترتيب ما يبين بهما على عكس ترتيبهما لأن الآية

ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥] وقوله عليه الصلاة والسلام: «الصلاة عماد الدّين والزكاة قَنطَرة الإسلام». أو مادحةً بما تضمّنه وتخصيصُ الإيمان بالغيب وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة بالذكر إظهارٌ لفضلِها على سائر ما يدخل تحت اسم التَّقوَى، أو على أنّه مدحٌ منصوب أو مرفوعٌ بتقدير أعني أوَهُم الذين، وإمَّا مفصول عنه مروع بالابتداء وخبرُهُ أولئك على هُدى فيكون الوقف على للمتقين تامًّا. والإيمانُ في اللغة عبارة عن التصديق مأخوذ من الأَمـنِ كأنّ المصدّق آمَنَ المُصَدَّقَ من التكذيب والمخالفة

مع كونها أشرف من الحديث الأظهر دلالة على الاستتباع وفي الحواشي السعدية: ههنا بحث وهو أن كون ﴿الذين يؤمنون﴾ صفة له نصبًا على المدح أو رفعًا إنما يحسن إذا حمل المتقين على حقيقته دون المشارفة إذ لا شيء من الإيمان وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة بحاصل للضالين الصائرين إلى التقوى. هذا كلامه ولا يخفى أنه إذا حمل المتقين على المشارفة لعلة اقتضى ذلك الحمل أن تكون هذه الثلاثة أيضًا محمولة عليها بقرينة حمل الموصوف بها عليها.
قوله: (أو مادحة بما تضمنه) وفي بعض النسخ «أو مسوقة للمدح بما تضمنه المتقون» وأيامّا كان فمدخول كلمة «أو» معطوف على قوله: «مقيدة أو موضحة» وعلى النسخة الأولى يكون الضمير المستتر في «تضمنه» راجعًا إلى المتقين والبارز إلى كلمة «ما» ويكون المعنى على النسختين هو أن هذه الصفة مادحة بتصريح ما تضمنه المتقون. وفي الحواشي الشريفية حاصل ما قرره من الاحتمالات: أن المتقي إن حمل على المعنى الشرعي فإن جعل خطابًا لمن عرف مفهومه مفصلاً كانت الصفة مادحة وإلا فكاشفة وإن حمل على تجنب المعاصي فقط كانت مخصصة. ولما ورد أن يقال: الأوصاف الداخلة في مفهوم المتقين كلها صالحة للمدح فلم خصصت هذه الثلاثة من بين سائر ما يدخل تحت اسم التقوى الشرعي؟ دفعه بقوله: «وتخصيص الإيمان بالغيب» الخ فإن الغرض من الصفة المادحة لما كان إظهار كمال الموصوف وقصد تعظيمه والثناء عليه كان المناسب ذكر صفة لها مزيد مدخل في إفادة هذا الغرض بالنسبة إلى ما سواها. ولا يخفى أن هذه الثلاثة أشرف مما عداها وأولى بأن يمدح بها وليس ههنا ملاحظة استتباعها لما عداها كما في كونه صفة كاشفة. **قوله**: (أو على أنه مدح) معطوف على قوله: «على أنه صفة مجرورة» وقوله: «بتقدير أعني أوهم الذين» نشر على ترتيب اللف. **قوله**: (وأما مفصول عنه) أي غير موصول بالمتقين بل هو جملة مستأنفة من مبتدأ وخبر كأنه لما قيل: ﴿هدى للمتقين﴾ اتجه لسائل أن يقول: ما بال المتقين مخصوصين بذلك فوقع قوله: ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ الخ كأنه جواب لهذا السؤال.

قوله: (فيكون الوقف على المتقين تامًا) أي على تقدير كونه مفصولاً مستأنفًا يكون

....

الوقف على ما قبله تامًا لأن المستأنف كلام مفيد مستقل بنفسه وإن كان مرتبطًا بما قبله ارتباطًا معنويًا من حيث كونه جوابًا عن سؤال نشأ مما قبله، وهو يدل على أنه إن كان موصولاً بالمتقين صفة له مدحًا منصوبًا أو مرفوعًا يكون الوقف على ﴿المتقين﴾ حسنًا غير تام لأنه وقف على كلام مفيد لا يستقل ما بعده بدونه بل يتعلق به في الإعراب أو في المعنى. وفي الحواشي السعدية: فإن قيل: إذا كان اللذين يؤمنون مدحًا منصوبًا أو مرفوعًا فهي جملة مستقلة لا تعلق لها بما قبلها من جهة الإعراب فينبغي أن يكون الوقف على ﴿المتقين﴾ تامًا حينئذ، قلنا: هو في المعنى وصف لما قبله فكأنه وصف لما قبله فكأنه تابع له في الإعراب عن أبي علي الفارسي رحمه الله: أنه إذا ذكرت صفات المدح والذم وخولف في بعضها الإعراب فقد خولف للافتنان ويسمى ذلك قطعًا، وللتنبيه على شدة هذا الاتصال يلزم حذف الفعل في المنصوب على المدح بتقدير «أعني» وحذف المبتدأ في المرفوع على المدح بتقديرهم ليكون في الصورة مرتبطًا بما قبله فلا يكون المخصوص بالمدح كلامًا مستقلاً بنفسه منقطعًا عما قبله من حيث المعنى والحقيقة ولهذا كان الوقف على ﴿المتقين﴾ حسنًا غير تام. **قوله: (والإيمان في اللغة عبارة عن التصديق)** كقوله تعالى حكاية لقول أخوة يوسف لأبيهم يعقوب عليهم الصلاة والسلام ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧] أي بمصدق، ومعنى التصديق هو اعتقاد السامع صدق المخبر فيما يخبر به، فمن صدق الله تعالى فيما أخبر به في كتابه وصدق رسوله ﷺ فيما أخبر به معتقدًا بالقلب صدقهما فهو مؤمن. ثم إن الإيمان بهذا المعنى منقول من الإيمان بمعنى جعل أحد آمنا من أمر فإن الإيمان أفعال من الأمن يقال: آمنته فلانًا أي جعلته آمنًا منه، وآمنته غيري أي جعلت غيري آمنًا منه. والثلاثي منه يتعدى إلى مفعول واحد تقول: آمنته أي كنت آمنًا منه، وبالفارسي أمين شدم ازو. وإذا نقل إلى باب الأفعال قيل: يجوز في آمن أن يتعدى إلى مفعول ثانٍ كما مر، وأن يكون بمعنى صار ذا أمن فإن الهمزة إذا دخلت على الفعل اللازم عدته وإذا دخلت على الفعل المتعدي فإما أن تعديه إلى مفعول ثانٍ أو تجعله لازمًا على معنى الصيرورة وسيجيء أن كلا من الوجهين حسن في ﴿يؤمنون﴾. **قوله: (كان المصدق آمن المصدق الخ)** إشارة إلى بيان المناسبة بين المعنى المنقول عنه والمنقول إليه. والمصدق الأول بكسر الدال والثاني بفتحها إذ هما لتصديق وجعل الغير آمنًا، وكلا المعنيين اللغويين معنيان حقيقيان للفظ الإيمان وضع أولاً لجعل الشيء آمنًا من أمر ثم وضع ثانيًا لمعنى يناسبه وهو التصديق، فإنك إذا صدقت المخبر فقد آمنته من تكذيبك. وقيل: إنه مجاز لغوي في التصديق كما يشعر به ظاهر كلام صاحب الكشاف حيث قال: وحقيقته آمنه من التكذيب وذلك لأن الأمن

وتعديته بالباء لتضمينه معنى الاعتراف، وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث إن الواثق بالشيء صار ذا أمن منه ومنه: ما آمَنتُ أن أجدَ صحابةً. وكلا الوجهَين حسن في يؤمنون بالغيب. وأمّا في الشرع فالتصديقُ بما علم بالضرورة أنه من دين محمد ﷺ كالتوحيد

من التكذيب لازم للتصديق ولفظ الإيمان موضوع للازم فإذا استعمل في معنى الوثوق فقد استعمل فيما هو لزوم لأصل معناه. **قوله**: (وتعديته بالباء) يعني أن الإيمان بمعنى التصديق حقه أن يتعدى بنفسه بأن يقال: آمنته أي صدقته إلا أنه عدي بالباء. وقيل: آمنت به لتضمنه معنى الاعتراف والإقرار فإنك إذا صدقت شيئًا فقد اعترفت به والتضمين أن يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى فعل آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلقات الآخر كقولك: أحمد إليك فلانًا فإنك لاحظت مع الحمد معنى الإنهاء ودلت عليه بذكر صلته أي كلمة «إلى» أي أحمد منهيًا إليك حمدي إياه كذا في الحواشي الشريفية. قيل عليه: والأحسن أن يقال: ويدل على الفعل الآخر إما بذكر شيء من متعلقات الأول كما في قولهم: هيجني شوقًا بحذف صلة هيجني. قال صاحب الكشاف: من شأنهم أنهم يضمنون الفعل معنى آخر فيجرونه مجراه فيقولون: هيجني شوقًا متعديًا إلى مفعولين بنفسه، وإن كان حقه أن يتعدى إلى الثاني بـ «إلى» ويقال: هيجه إلى كذا لتضمنه معنى ذكر. هذا كلاه. فقد صرح بأن الفعل الآخر لم يدل عليه بذكر شيء من متعلقاته بل بحذف صلة الفعل الأول، قال المولى التفتازاني رحمه الله: فإن قيل: الفعل المذكور إن كان مستعملاً في معناه الحقيقي فلا دلالة على الفعل الآخر وإن كان في معنى الفعل الآخر فلا دلالة على المعنى الحقيقي فلا تضمين ههنا على التقديرين، وإن كان مستعملاً فيهما جميعًا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، قلنا: هو في معناه الحقيقي مع حذف حال مأخوذ من الفعل الآخر اعتمادًا على قيام القرينة اللفظية الدالة على المحذوف فقولك: أحمد إليك فلانًا معناه أحمده منهيًا إليك حمده فإن المعنى الآخر فيه مراد بلفظ محذوف دل عليه بذكر ما هو من متعلقاته وإن الفعل المذكور أصل فيه والمحذوف قيد له على أنه حال من فاعله، ونحوه قوله تعالى: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٥] كأنه قيل: ولتكبروا الله حامدين على ما هداكم وقوله تعالى: ﴿يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَآ أَنفَقَ فِيهَا﴾ [الكهف: ٤٢] أدخل فيه كلمة «على» لما ضمنه معنى الندم أي نادمًا على إنفاقه. وقد يعكس ويجعل المتروك أصلاً والمذكور حالاً وتبعًا كما فيما نحن فيه أي يعترفون مؤمنين فإنه لما اعتبر يعترفون به ليكون متعلق الباء وجب اعتبار الحال أيضًا وإلا لكان يؤمنون مجازًا محضًا لا تضمينًا.

قوله: (وقد يطلق بمعنى الوثوق) الباء في قوله: «بمعنى» صلة لمحذوف منصوب على أنه حال من المنوي في «يطلق» لأن الإطلاق لا يتعدى بالباء أي وقد يستعمل لفظ الإيمان

....

كائنًا بمعنى الوثوق، والإيمان بهذا المعنى منقول من آمن بمعنى صار ذا أمن على أن معنى الهمزة فيه للصيرورة كما في نحو: اغد البعير وأجرب الرجل أي صارا ذا غداة وجرب فيكون لازمًا، وإذا نقل إلى معنى الوثوق يتعدى بالباء فيقال: آمن به أي وثق به وحذفت في «ما آمنت أن أجد صحابة» فإن المعنى ما وثقت بأن أجد صحابة أي رفقاء بناء على أن حذف الجار من أن وإن قياس مطرد قيل: إنه قول من نوى السفر ثم تأخر عنه بعذر عدم وجدان الرفقان. **قوله: (من حيث إن الواثق بالشيء صار ذا أمن منه)** بيان للمناسبة بين المعنى المنقول عنه والمنقول إليه بأن المعنى المنقول عنه لازم للمنقول إليه، فلفظ الإيمان كان في الأصل موضوعًا لهذا المعنى ثم نقل عنه في العرف العام إلى التصديق لما ذكر من وجه المناسبة بينهما فإن الإيمان كما أنه لغة حقيقة لغوية في جعل الشيء آمنًا من كذا على أن تكون همزته للتعدية كذلك هو حقيقة لغوية في صيرورة الشيء ذا أمن وطمأنينة وحقيقة عرفية في كل واحد من معنى التصديق والوثوق. وقول المصنف: «والإيمان في اللغة عبارة عن التصديق» مع قوله: «وقد يطلق بمعنى الوثوق» وإن كان يوهم كونه حقيقة لغوية فيهما إلا أنه أراد باللغة ما يقابل الشرع بقرينة ذكره في مقابلة قوله: «وأما في الشرع» فيعم العرف واللغة الأصلية كما أن المراد بالحقيقة والمجاز اللغويين ما يعم العرفيين والشرعيين والاصطلاحيين إذا ذكرا في مقابلة العقليين وبهذا يندفع ما يرد من أن هذا مخالف لما تقرر في الأصول من أن اللغة أصل لا يتصور النقل إليه فلا يقال منقول لغوي. **قوله: (وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب)** فعلى الوجه الأول يكون المعنى يصدقون بالغيب بتأويل يعترفون بالغيب مؤمنين، وعلى الثاني يكون المعنى يثقون بالغيب أي بما غاب من أحوالهم ولم يعرفوه ببداهة عقولهم مما أخبر به النبي ﷺ من وحدانية الله تعالى وملائكته ورسله واليوم الآخر وما فيه من الثواب والعقاب ونحو ذلك، ومعنى توثقهم به أنهم يعتقدونه حقيقة. **قوله: (وأما في الشرع)** يعني أن الإيمان في عرف أهل الشرع ليس هو التصديق مطلقًا بل هو التصديق بأمور مخصوصة علم بالضرورة أي بلا دليل أنها من دين رسول الله ﷺ وإن كانت متوقفة في أنفسها على النظر والاستدلال كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء، فإن كل واحد منها وإن كان نظريًا في نفسه لكن كونه من دينه عليه الصلاة والسلام معلوم بالضرورة، فالشخص إنما يكون مؤمنًا إذا صدق بجميع ذلك وجزم وأذعن له بقلبه ويخالفه التكذيب وينافيه التوقف والتردد ثم إنها إذا لوحظت إجمالاً يكفي التصديق بها إجمالاً وإذا لوحظت تفصيلاً يجب تصديقها على التفصيل حتى لو لم يصدق بفرضية الصلاة عند السؤال عنها وبحرمة الخمر عند السؤال عنها كان كافرًا. والشيخ الأشعري وأبو منصور واتباعهما اكتفوا في تحقيق

والنبوة والبعث والجزاء، أو مجموعُ ثلاثة أمورٍ اعتقاد الحق والإقرار به والعمل بمقتضاه

الإيمان بالتصديق المذكور، واعتبر أكثر الحنفية معه إقرار اللسان. قال الإمام الرازي: الذين قالوا الإيمان بالقلب واللسان معًا اختلفوا على مذاهب؟ الأول أن الإيمان إقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه وعامة الفقهاء رحمهم الله تعالى، ثم إن هؤلاء اختلفوا في موضعين: أحدهما أنهم اختلفوا في حقيقة هذه المعرفة فمنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم سواء كان اعتقادًا تقليديًا أو كان علمًا صادرًا عن الدليل وهم الأكثرون الذين يحكمون بأن المقلد مسلم، ومنهم من فسرها بالعلم الصادر عن الاستدلال. وثانيهما أنهم اختلفوا في أن العلم المعتبر في تحقيق الإيمان أي علم قال بعض المتكلمين: هو العلم بالله تعالى وصفاته على سبيل الكمال والتمام. ثم إنه لما كثر الاختلاف للناس في صفات الله تعالى لا جرم أقدم كل طائفة على تكفير من عداهم من الطوائف، وقال أهل الإنصاف: المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين رسول الله ﷺ فعلى هذا القول العلم بكونه سبحانه وتعالى عالمًا بعلم زائد على ذاته أو عالمًا بذاته وبكونه مرئيًا أو غير مرئي لا يكون داخلاً في مسمى الإيمان. وذكر أقوال الناس في مسمى الإيمان في عرف الشرع ثم قال: والذي نذهب إليه أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب. ونفتقر ههنا إلى شرح ماهية التصديق بالقلب فنقول: إن من قال العالم محدث فليس مدلول هذه الألفاظ كون العالم مدلولاً بالحدوث بل مدلولها حكم ذلك القائل بكون العالم حادثًا فالحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الحدوث للعالم في نفس الأمر؛ فهذا الحكم الذهني بالثبوت أو الانتفاء أمر يعبر عنه في كل لغة بلفظ خاص فاختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهني أمرًا واحدًا يدل على أن الحكم الذهني مغاير لهذه الصيغ والعبارات ولأن هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول. ثم نقول: هذا الحكم الذهني غير العلم لأن الحاصل بالشيء غير ذلك الشيء فعلمنا أن هذا الحكم الذهني مغاير للعلم، فالمراد من التصديق بالقلب أن يذعن لذلك الحكم بقلبه.

قوله: (أو مجموع ثلاثة أمور) مرفوع معطوف على قوله: «فالتصديق بما علم» أنه يعني أن الإيمان في عرف أهل الشرع وهم جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج مجموع ثلاثة أمور. وأراد بالحق الحكم الثابت بالشرع سواء كان نظريًا مقصودًا في نفسه غير متعلق بكيفية العمل كالأحكام المتعلقة بأحوال المبدأ والمعاد أو عمليًا متعلقًا بكيفية العمل كالأحكام المتعلقة بأفعال ابن آدم. فإن المؤمن يجب أن يعتقد بكل واحد منهما أي يجزم به ويذعن له بقلبه ويقربه بلسانه وأن يعمل بمقتضاه، وإن كان متعلقًا بكيفية العمل كان المقصود منه ذلك العمل فضمير «به ومقتضاه» راجع إلى الحق. وما ذكر من الإقرار باللسان يسمى شهادة

....

والإقرار بالشهادتين قائم مقام الإقرار بحقيقة جميع ما علم بالضرورة أنه من دينه عليه الصلاة والسلام جامع له مفصح عنه. والسلف الصالحون من أهل السنة وإن نقل عنهم أن الإيمان مجموع الاعتقاد والإقرار والعمل وأنهم سموا من أخلّ بالأول فقط بأن أقر وعمل بما كلف به من غير أن يصدق به منافقًا، ومن ترك الشهادة وما يقوم مقامها كإشارة الأخرس عامدًا متمكنًا منها سواء اعتقد وعمل أولاً كافرًا، ومن أخلّ بالعمل بأن ارتكب الكبيرة فاسقًا إلا أن مرادهم بالإيمان المفسر بهذا المجموع هو الإيمان الكامل لإطباقهم على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج عن الإيمان بخلاف الإيمان المفسر به عند الفرق الثلاث المذكورين، فإن المراد به عندهم أصل الإيمان قال الإمام الرازي نور الله مرقده في تفصيل الفرق الثلاث: أما الخوارج فقد اتفقوا على أن الإيمان بالله يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضعه الله تعالى دليلاً عقليًا أو نقليًا من الكتاب والسنة ويتناول طاعة الله تعالى في جميع ما أمر الله تعالى به من الأفعال ونهى عنه من الذنوب صغيرًا كان أو كبيرًا، فقالوا: مجموع هذه الأشياء هو الإيمان. والإيمان إذا عدي بالباء فالمراد به التصديق ولذلك يقال: فلان آمن بالله وبرسوله يراد أنه صدق بهما، إذ لو كان المراد به أداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية فلا يقال: فلان آمن بكذا إذا صلى وصام بل يقال: آمن بالله إذا صلى وصام لله فالإيمان المعدى بالباء يجري على طريقة أصل اللغة. وأما إذا ذكر مطلقًا غير متعد فقد اتفقوا على أنه منقول من المسمى اللغوي الذي هو التصديق إلى معنى آخر، ثم اختلفوا فيه على وجوه: أحدها أن الإيمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة أو مندوبة أو من باب الأقوال أو الأفعال أو الاعتقادات وهو قول واصل بن عطاء وأبي الهذيل والقاضي عبد الجبار بن أحمد، وثانيها أنه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل وهو قول أبي علي وأبي هاشم، وثالثها أن الإيمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه وعيد ثم يحتمل أن يكون من الكبائر وإن لم يرد فيه الوعيد، فالمؤمن عند الله كل من اجتنب كل الكبائر والمؤمن عندنا كل من اجتنب ما فيه الوعيد وهو قول النظام، ومن أصحابه من قال: شرط كونه مؤمنًا عند الله وعندنا اجتناب كل الكبائر. وأما أهل الحديث فذكروا وجهين: الأول أن المعرفة إيمان كامل وهو الأصل ثم بعد ذلك كل طاعة إيمان على حدة وهذه الطاعات لا يكون شيء منها إيمانًا إلا إذا كانت مرتبة على الأصل الذي هو المعرفة، وزعموا أن الجحود وإنكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيئًا من الطاعات إيمانًا ما لم توجد المعرفة والإقرار ولا شيئًا من المعاصي كفرًا ما لم يوجد الجحود والإنكار لأن الفرع لا يحصل بدون ما هو أصل له وهو قول عبد الله بن سعيد الكلابي. والثاني أن الإيمان اسم للطاعات كلها وهو إيمان

عند جمهور المحدّثين والمعتزلة والخوارج. فمن أخلّ بالاعتقاد وحدَه فهو منافق، ومن أَخلّ بالإقرار فكافر، ومن أخلّ بالعمل ففاسق وفاقًا. وكافر عند الخوارج، وخارج عن

واحد وجعلوا الفرائض والنوافل كلها من جملة الإيمان ومن ترك شيئًا من الفرائض فقد انتقص إيمانه ومن ترك النوافل لم ينتقص إيمانه، ومنهم من قال: الإيمان للفرائض دون النوافل. إلى هنا كلامه وبه يندفع ما يرد على ظاهر قول المصنف: «ومن أخلّ بالعمل وحده» أي تركه دون التصديق والإقرار «خارج عن الإيمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة» من أنه يفهم منه أن المخل بالعمل وحده مؤمن فاسق وليس بكافر عند جمهور المحدثين كما هو كذلك عند أهل السنة وهذا إيضاح ما قالوا: إن الإيمان مجموع ثلاثة أمور فإن سلب أحد أجزاء الشيء يستلزم انتفائه، ووجه الاندفاع أنهم لم يجعلوا المعصية كفرًا مطلقًا بل شرطوا في كونها كفرًا الجحود والإنكار وكذا لم يجعلوا شيئًا من الطاعات إيمانًا على حدة إلا بشرط تحقق التصديق والإقرار، والحاصل أنهم لم يجعلوا الإيمان شيئًا واحدًا مركبًا من تلك الثلاثة بل جعلوا كل واحد من التصديق وسائر الطاعات إيمانًا على حدة فلا يلزم من انتفاء أصل الإيمان، فالعاصي الذي يصدق الحق ويقرّبه مؤمن فاسق أي خارج عن الطاعات عند أهل السنة والمحدثين، وفاسق كافر عند الخوارج، وفاسق خارج عن الإيمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة، فإنهم يجعلون الإيمان والكفر متضادين فيجوزون ارتفاعهما لا متناقضين حتى يمتنع ذلك.

قوله: (ومن أخل بالإقرار فكافر) أي من تركه قصدًا مع التمكن منه فهو كافر أي مجاهر بالكفر وإلا فالمنافق أيضًا كافر إلا أنه يخفي كفره ويظهر ما يدل على الإيمان. قيل: فيه نظر لأن الإخلال بالإقرار لا يوجب الكفر مطلقًا أي سواء تركه مع التمكن منه أو من غير تمكن ويدل عليه قول الإمام: فإن قال قائل: ههنا صور: الصورة الأولى من عرف الله عز وجل بالدليل والبرهان وكاتم العرفان ومات ولم يوجد من الزمان ما يتلفظ فيه بكلمة الشهادة فههنا إن حكمت بأنه مؤمن فقد حكمت بأن الإقرار باللسان غير معتبر في تحقق الإيمان وهو خرق للإجماع، وإن حكمت بأنه غير مؤمن فهو باطل لقوله عليه الصلاة والسلام: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان» وهذا قلبه طافح بالإيمان فكيف يحكم بكفره؟ والصورة الثانية من عرف الله عز وجل بالدليل ووجد من الوقت ما أمكنه أن يتلفظ فيه بكلمتي الشهادة لكنه لم يتلفظ بهما فإن قلتم: إنه مؤمن فقد اعترفتم بأن الإقرار غير معتبر في تحقق الإيمان وهو خرق للإجماع وإن قلتم إنه غير مؤمن فهو باطل لما مر من الحديث فإن الإيمان لا ينتفي من القلب بالسكوت عن النطق. والجواب أن الغزالي قدس الله سره منع هذ الإجماع في الصورتين وحكم بكونهما مؤمنين وقال: إن الامتناع عن

الإيمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة. والّذي يدل على أنه التصديق وحده أنه سبحانه وتعالى أضاف الإيمان إلى القلب فقال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢] ﴿وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦] ﴿وَلَمۡ تُؤۡمِن قُلُوبُهُمۡۛ﴾ [المائدة: ٤١] ﴿وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ﴾ [الحجرات: ١٤] وعَطفُ عليه العمل الصالح في مواضعَ لا تحصى وقَرَنه بالمعاصي فقال تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ﴾ [الحجرات: ٩] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ﴾ [البقرة: ١٧٨]

النطق يجري مجرى المعاصي التي يؤتى بها مع الإيمان. إلى ههنا كلام الإمام. وقال الطيبي رحمه الله: الذي يعتذر له أن المراد بالإخلال الامتناع عن الإقرار قصدًا على سبيل الجحود والعناد كما فعل أبو طالب حيث قال:

وعرفت دينك لا محالة أنه — من خير أديان البرية دينا

لولا الملامة أو حذار مسبة — لوجدتني سمحا بذاك أمينا

قال الإمام الواحدي رحمه الله: الكفر على أربعة أنحاء: كفر إنكار وكفر جحود وكفر معاندة وكفر نفاق، فمن لقي ربه بشيء من ذلك لم يغفر له. أما كفر الإنكار فهو أن يكفر بقلبه ولسانه ولا يعتقد بالحق ولا يقرّ به، وأما كفر الجحود فهو أن يعرف الحق بقلبه ولا يقر بلسانه ككفر إبليس وككفر أمية بن الصلت ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦۚ﴾ [البقرة: ٨٩] يعني كفر الجحود، وأما كفر المعاندة فهو أن يعرف بقلبه ويقر بلسانه ولا يقبل ولا يتدين به ككفر أبي طالب وذكر البيتين المذكورين آنفًا يدل على ذلك، وأما كفر النفاق فبأن يقر بلسانه ويكفر بقلبه إلى ههنا كلامه. فقد فرق بين الجحود والعناد. **قوله: (والذي يدل على أنه)** أي على أن لفظ الإيمان موضوع في الشرع للتصديق المذكور وحده من غير أن يعتبر معه الإقرار ولا العمل وجوه: الأول أنه سبحانه وتعالى كلما ذكر الإيمان في القرآن أضافه إلى القلب وظاهر أن فعل القلب هو التصديق وحده، والثاني أنه سبحانه وتعالى عطف عليه العمل الصالح في مواضع لا تحصى ولو كان ذلك داخلاً فيه لكان مجرد ذكره عبثًا فضلاً عن أن يذكر بطريق العطف، والثالث أنه سبحانه وتعالى ذكر الإيمان في مواضع وصفًا للعصاة مقترنًا بالمعاصي فلو كانت الطاعة داخلة في الإيمان لكانت المعصية منافية له ممتنعة الاجتماع معه قال تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ﴾ [الحجرات: ٩] وصف المقتتلين بالإيمان مع أن تقاتل المؤمنين حرام ومعصية، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ﴾ [البقرة: ١٧٨] والقصاص إنما يجب على القاتل المتعمد. ثم إنه سبحانه وتعالى خاطبه بقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ فدل على أن مؤمن وقال في آخر هذه

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] مع ما فيه من قلة التغيير لأنه أقرب إلى الأصل وهو متعيّن الإرادة في الآية إذ المُعَدّى بالباء هو التصديق وفاقًا. ثم اختُلف

الآية: ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ﴾ [البقرة: ١٧٨] وهذه الأخوة ليست إلا أخوة الإيمان لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠] وقال بعد ذلك: ﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: ١٧٨] وهذا لا يليق إلا بالمؤمن وقال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] فإنه لا شك أن الظلم معصية وقد جعل لباسًا للإيمان والظلم لا يقتضي رفع الملبوس به الملبوس له بل بقاءه واشتهاره به وقال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨] والأمر بالتوبة لمن لا ذنب له محال. **قوله: (مع ما فيه من قلة التغيير)** إشارة إلى وجه رابع زائد على الوجوه الثلاثة السابقة. **قوله: (لأنه أقرب إلى الأصل)** علة لقلة التغيير أي مع ما في كون لفظ الإيمان موضوعًا في الشرع للتصديق المقيد وهو التصديق بما علم بالضرورة أنه من دين محمد ﷺ من غير أن يعتبر معه الإقرار والعمل من قلة التغيير عن معناه اللغوي وهو التصديق مطلقًا، فإن التغيير بمجرد التقييد قليل بالنسبة إلى التغيير بالتقييد وبضم أمرين آخرين إليه وهما الإقرار والعمل كما ذهب إليه من يجعل الإيمان في الشرع عبارة عن مجموع ثلاثة أمور، وذلك لأن التصديق المقيد أقرب إلى المعنى الأصلي من ذلك المجموع ومن التصديق المقيد بالإقرار كما ذهب إليه أكثر الحنفية. **قوله: (وهو متعين الإرادة في الآية)** معطوف على قوله: «قلة التغيير» كأنه قال ومع ما فيه من أنه أي التصديق «متعين الإرادة» الخ بمعنى أنه لا يجوز أن يراد به المجموع لا بمعنى أنه لا يجوز أن يراد به غير التصديق أصلاً. وذلك القصر المستفاد من قوله: «إذ» المعدى بالباء هو التصديق أي الإيمان بمعنى التصديق فالمراد به القصر الإضافي أي هو التصديق لا المجموع ولو حمل كل واحد من التعين والقصر على حقيقته للزم أن يكون قوله هذا منافيًا لما سبق من قوله: «وكلا الوجهين حسن» في يؤمنون بالغيب للتعدية بالباء كما هو الظاهر، وأما إذا جعلت الباء للمصاحبة أو للآلة كما سيجوزون بعد فلا يتعين حينئذ كون الإيمان بمعنى التصديق بل يجوز كونه بمعنى المجموع أيضًا. وفي تغيير الأسلوب بقوله: «مع ما فيه إشعار» بأن الوجهين الأخيرين من مخترعات نفسه.

قوله: (ثم اختلف الخ) يعني أن القائلين بأن لفظ الإيمان في الشرع موضوع للتصديق بما ذكر وحده اختلفوا في أن مجرد ذلك التصديق هل هو كاف في كون الشخص مؤمنًا عند الله مستحقًا لدخول الجنة وناجيًا من الخلود في النار من غير أن يعبر بلسانه ويتلفظ بكلمتي الشهادة مع تمكنه منه بأن لا يمنع منه مانع كالخرس ونحوه بناء على أن التصديق القلبي هو المقصود من التكليف بالإيمان، واللسان إنما هو ترجمان عما في القلب من التصديق

في أنّ مجرد التصديق بالقلب هل هو كافٍ لأنه المقصود أم لا بدّ من اقتران الإقرار به للمتمكن منه؟ ولعلّ الحقّ هو الثاني. لأنّه تعالى ذمّ المعاند أكثر من ذمّ الجاهل المقصّر

والإيمان ومظهر له فلا بد أن يكون الإيمان موجودًا بتمامه قبل فعل اللسان حتى يترجمه اللسان. فعلى هذا لا يكون الإقرار شرطًا لتحقق الإيمان كما أنه ليس ركنًا منه لما سبق من الدلائل، نعم لا بد منه في الإيمان الكامل كسائر الفرائض المتعلقة بالجوارح وفي إجراء الأحكام في الدنيا كجواز الصلاة خلفه وأن يصلّى عليه إذا مات وأن يدفن في مقابر المسلمين وأن يطالب بالعشور والزكاة ونحو ذلك فإن الإقرار لا بد منه فيها بالإجماع. **قوله**: **(أم لا بدّ من اقتران الإقرار به للمتمكن منه)** فإن العاجز عنه كالأخرس مؤمن اتفاقًا كما أن من تركه على وجه الإباء والامتناع مع مطالبته به كافر اتفاقًا لكون ذلك من إمارات عدم التصديق. وإنما الخلاف فيمن تركه لا على وجه الإباء والامتناع مع كونه قادرًا عليه ومات مصدقًا بقلبه فهل يحكم عليه بأنه مات مؤمنًا بينه وبين الله تعالى أولاً؟ فمن شرط الإقرار لتمام الإيمان يقول: إنه مات قبل الإيمان لأن التصديق القلبي إنما يكون إيمانًا بشرط أن يقترن به الإقرار ولم يقترن. ومن لم يشرطه في تمام الإيمان يجعل تركه مع العلم بوجوبه من قبيل الصلاة مع العلم بوجوبها فيحكم عليه بأنه مؤمن غير مخلد في النار. ثم إن اعتبار الإقرار إن كان لإجراء أحكام الإيمان في الدنيا على المقر فلا بد أن يكون معلنًا ومظهرًا الإقرار بحيث يطلع عليه من يكون، والياء على إجراء الأحكام من الإمام وسائر المسلمين بخلاف ما إذا كان لإتمام الإيمان فإنه حينئذ يكفي مجرد التكلم به وإن لم يظهره على غيره. فإن قيل: لا وجه لهذا الاختلاف بعد الاتفاق على أن الإيمان موضوع للتصديق والاستدلال بالأدلة المذكورة فإن دليل الأول كذا ما أشير إليه بقوله: «ما فيه من قلة التغيير» الخ يدل عليه بالأدلة المذكورة على أنه لا حاجة إلى اقتران الإقرار بالتصديق، قلنا: الاتفاق على كونه موضوعًا للتصديق المذكور لا ينافي الاختلاف في كون ذلك التصديق وحده معتبرًا وكافيًا في ترتب حكم الإيمان عليه في الآخرة وهو نيل ثواب المؤمنين والنجاة من الخلود في النار مع الخالدين لجواز أن يكون المصدق بقلبه مؤمنًا ولا يعتبر إيمانه إلا إذا اقترن به الإقرار. ذكر الإمام النسفي رحمه الله في التيسير: إن أهل الحق قالوا: الإيمان المفترض على العبد هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان وهو المروي عن أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه، ولما قدمت في كلام الإمام أن القول بأن الإقرار اللساني غير معتبر في تحقق الإيمان خرق للإجماع وإن منع الإمام الغزالي هذا الإجماع. وذلك مال المصنف رحمه الله إلى اختيار هذا القول حيث قال: «ولعل الحق هو الثاني» واستدل عليه بأنه سبحانه تعالى ذم المعاند أكثر من ذم الجاهل المقصر وأراد بالمعاند من عرف الحق واعتقده بالقلب ولكن لا يقر بلسانه، وبالجاهل

وللمانع أن يجعل الذمّ للإنكار لا لعدم الإقرار للمتمكن منه. والغيب مَصدَرٌ وُصِفَ به للمبالغة كالشهادة في قوله تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ [الأنعام: ٧٣] والعربُ تُسمّى المطمأنَّ من الأرض غيبًا، والخَمصة التي تلي الكُليَة غيبًا،

المقصر من لا يعرف الحق لتقصيره في النظر الصحيح. ولما كان هذا الدليل في غاية الضعف للفرق الجلي بين الإقرار والسكوت على وجه المعاندة والامتناع فيه حين أن يطالب به وبين مجرد السكوت عنه من غير إباء وامتناع فإن الأول من أمارات الإنكار القلبي ودلائله دون الثاني، فذمه من هذه الحيثية لا يدل على كون الإقرار من حيث إنه إقرار ركنًا من الإيمان أو شرطًا من شروطه. أجاب عنه بقوله: «وللمانع أن يجعل الذم للإنكار» أي لكون سكوته عن الإقرار مع تمكنه منه ومطالبته به دليل الإنكار، ولو استدل بأن جمهور أهل الحق ذهبوا إلى كون الإقرار معتبرًا حتى صار بحيث ادعى العلماء عليه انعقاد الإجماع لم يرد هذا المنع. قال الإمام الغزالي قدس الله سره: فإن قلت: قد اتفق السلف على أن الإيمان يزيد وينقص بالطاعة والمعصية فإذا كان التصديق هو الإيمان لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان، فأقول: السلف هم الشهود العدول فاذكروه حق وإنما الشأن في فهمه وفي اتفاقهم على ذلك دليل على أن العمل ليس من أجزاء الإيمان وأركان وجوده بل هو أمر زائد عليه يزداد الإيمان به بعد تحققه في نفسه والشيء لا يزيد بذاته فلا يجوز أن يقال الإنسان يزيد برأسه بل يقال يزيد بلحيته ومقداره ونحو ذلك، ولا يجوز أيضًا أن يقال الصلاة تزيد بركوعها وسجودها بل تزيد بالآداب والسنن، فهذا تصريح منهم بأن الإيمان له وجود ثم بعد وجوده يختلف حاله بالزيادة والنقصان.

قوله: (والغيب مصدر) يقال: غاب عنه غيبًا وغيبة وغيابًا وغيبوبة ومغيبًا إلا أنه أقيم مقام اسم الفاعل في الآية للمبالغة، كما في رجل عدل وكما أقيم الشهادة مقام الشاهد في قوله سبحانه وتعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ [الأنعام: ٧٣] والمعنى يؤمنون بما هو غيب أي غائب خفي لا يدركه الحس ولا يقتضيه بداهة العقل وليس في قوله: «وصف به» ضمير بل الفعل مسند إلى الجار والمجرور فإن لفظ «به» هو القائم مقام الفاعل لوصف. **قوله**: (تسمى المطمأن) صح بفتح الهمزة على أنه اسم مكان بمعنى موضع الطمأنينة والسكون لا اسم مفعول، لأن اطمأن لازم وقد يروى بكسر الهمزة على أنه اسم فاعل بمعنى النسبة مثل «تامر» و «لابن» أو على الإسناد المجازي مثل: عيشة راضية إلا أنه على هذا ينبغي أن يقال: تسمى المطمئنة من الأرض لكونه صفة للأرض وهي مؤنث وذكر باعتبار المكان أو الموضع، فإذا فتحت الهمزة تكتب على صورة الألف هكذا «المطمأن» وإذا كسرت تكتب على صورة الياء هكذا «المطمئن». والخمصة منصوب معطوف على المطمأن وهي بفتح الخاء المعجمة

أو فَيعِل خفف كَقيلٍ والمراد به الخفي الذي لا يدركه الحسّ ولا يقتضيه بديهة العقل. وهو قسمان: قسم لا دليل عليه وهو المعني بقوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩] وقسم نُصِب عليه دليل كالصانع وصفاته واليوم الآخر وأحواله وهو المراد به في هذه الآية. هذا إذا جعلتَه صلة للإيمان وأوقعته موقع المفعول به وإن

وسكون الميم والمراد بها ههنا النقرة والحفرة التي تكون بإزاء الكلية وهي في الأصل بمعنى الجوعة والمخمصة المجاعة وهو مصدر كالمعتبة بمعنى العتاب، والأخمص ما دخل من باطن القدم فلم يصب الأرض. **قوله:** (أو فيعل) عطف على قوله: «مصدر» أي ويجوز أن لا يكون مصدرًا بل يكون صفة مشبهة ويكون أصله «غييب» على وزن فيعل بمعنى الفاعل وأدغمت الياء الساكنة في المكسورة فصار «غيّب» بالتشديد ثم خفف فصار غيب، كما في «قيل» فإن أصله «قيل» بتشديد الياء وكسرها ثم خفف. قال الجوهري: القيل ملك من ملوك حمير دون الملك الأعظم، والمرأة قيلة وأصله قيل بالتشديد كأنه الذي له قول أو ينفذ قوله. **قوله:** (وقسم نصب عليه دليل) والمراد بالدليل ما يعم العقلي والنقلي فإن الصانع وصفاته مما نصب عليه دليل من طريق العقل، واليوم الآخر وأحواله مما ثبت بدليل نقلي وكلا القسمين غيب بالمعنى المذكور، إلا أن الإنسان يعلم القسم الثاني منه مما نصب عليه من الدليل. والغيب الذي اختص علمه بالله سبحانه وتعالى هو القسم الأول منه، والمراد بالغيب في الآية الكريمة هو القسم الثاني منه لأن كونه مفعول ﴿يؤمنون﴾ بواسطة الباء يقتضي تعلق العلم به بالضرورة، مدح الله سبحانه وتعالى المتقين بأنهم يؤمنون بالغيب الذي نصب عليه دليل بأن يتفكروا فيه ويستدلوا به عليه ويؤمنوا به. ويدخل فيه العلم بالله سبحانه وتعالى وبصفاته والعلم بالآخرة والعلم بالنبوة والعلم بالأحكام والشرائع فإن في تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فتصلح أن تكون سببًا لاستحقاق المدح والثناء فإن قيل: الإيمان المذكور في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: ٤] إيمان بالأشياء الغائبة فلو كان المراد بالإيمان المذكور في هذه الآية الإيمان بالأشياء الغائبة أيضًا لكان المعطوف نفس المعطوف عليه وأنه غير جائزًا أجيب بأن قوله: ﴿يؤمنون بالغيب﴾ يتناول الإيمان بالغائبات على الإجمال ثم قال: ﴿والذين يؤمنون بما أنزل إليك﴾ لأنه يتناول الإيمان ببعض الغائبات على التفصيل فكان هذا من باب عطف التفصيل على الإجمال وهو جائز كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨]. **قوله:** (هذا إذا جعلته صلة) أي كون المراد بالغيب الخفي عن الحس وعن بداهة العقل إنما هو إذا جعل بالغيب مفعولاً به بواسطة حرف لقوله: ﴿يؤمنون﴾ فإن الصلة في اصطلاح النحاة تطلق على المفعول به بواسطة حرف الجر كما تطلق على نفس حرف الجر فتكون الباء لتعدية الإيمان إلى المؤمن به وهو الغيب بأن يضمن معنى الإقرار

جعلتَه حالاً على تقديرِ ملتبسين بالغيب كان بمعنى الغيبة والخفاء. والمعنى أنهم يؤمنون غائبين عنكم لا كالمنافقين الذين إذا لقوا للذين آمنوا ﴿قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ [البقرة: ١٤]. أو عن المُؤمَن به لِما رُوي أنّ ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: والذي لا إله غيره ما آمَن أحدٌ أفضل من إيمانٍ بغيب، ثم قرأ هذه الآية. وقيل: المراد بالغيب القلب لأنه مستور، والمعنى يؤمنون بقلوبهم لا كمن يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم، فالباء على الأوّل للتعدية وعلى الثاني للمصاحبة وعلى الثالث للآلة.

والاعتراف، أو يجعل مجازًا عن الوثوق وتكون الغيبة صفة للمؤمن به لا للمؤمن أي يؤمنون بما هو غائب عنهم، وأما إذا جعل حالاً من فاعله فلا يحتاج إلى اعتبار التضمين ولا إلى ارتكاب المجاز بل يكون الإيمان بمعنى التصديق ويكون المؤمن به محذوفًا للتعميم ويكون الغيب مصدرًا بمعنى الغيبة والباء فيه للمصاحبة، والغيبة صفة للمؤمنين أي يؤمنون في حال غيبتهم عنكم كما يؤمنون بحضرتكم لا كالذين نافقوا. **قوله: (أو عن المؤمن به)** عطف على قوله: «عنكم» ومعنى كلام ابن مسعود رضي الله عنه أنه: ما آمن أحد إيمانًا أفضل من إيمان ملتبس بغيب من المؤمن به وإنه نص، كما استشهد على دعواه بالآية على ذلك إذ جعل الباء فيها للملابسة لا للتعدية، لما روي أن أصحاب ابن مسعود ذكروا أصحاب رسول الله ﷺ وقالوا: إن أمر محمد كان بينًا لمن رآه فقال: والذي لا إله إلا هو الخ يريد أنه لا عجب في إيمانهم لأنهم شاهدوا من معجزاته ما يتعول بسببها أنه نبي مبعوث رحمة للعالمين، بل العجب في إيمان من آمن به ولم ير شيئًا من المعجزات فإيمانه أشد اعتبارًا وأفضل من إيمان من شهده. فعلى تقدير كون قوله: «بالغيب» حالاً تكون الآية في حق غير الصحابة لأن الصحابة شاهدوا بعض ما يجب الإيمان به وهو النبي ﷺ فلا يصح أن يقال في حقهم إنهم يؤمنون غائبين عن المؤمن به كما إذا جعل صلة للإيمان كذا قيل، والظاهر أن ما يجب الإيمان به ليس هو جسمه المطهر وجسده المنور بل حقيقة أمر نبوته وهو غيب في حق جميع الأمة غاية ما في الباب أن ما شاهده الصحابة رضي الله عنهم من المعجزات أكثر مما شاهده من بعدهم وأن ابن مسعود رضي الله عنه جعل مشاهدة دلائل النبوة بمنزلة مشاهدة نفس المدلول فلذلك جعل إيمان الصحابة إيمانًا بالمشاهدة. وهذا الكلام من ابن مسعود رضي الله عنه تسلية لأصحابه من التابعين الذين تحزنوا بعدم بلوغهم في كمال الإيمان درجة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين فكلامه كلام ادعائي لا تحقيقي. **قوله: (وقيل: المراد بالغيب القلب)** لأنه مخفي ومستور عن الحس فلا حاجة إلى اعتبار التضمين وارتكاب المجاز ويكون المؤمن به محذوفًا للتعميم والباء للآلة.

﴿وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ أي يُعدّلون أركانها ويحفظونها من أن يقع زيغٌ في أفعالها مِن أقام العُودَ إذا قوّمه، أو يواظبون عليها، من قامت السُّوق إذا نفقت، وأقمتُها إذا جعلتَها نافقةً. قال: شعر:

أقامت غَزالةُ سوق الضراب لأهل العراقين حولاً قميطا

فإنّه إذا حوفظ عليها كانت كالنافق الذي يُرغب فيه وإذا ضُيّعت كانت كالكاسِدِ المرغوب عنه، أو يتشمّرون لأدائها من غير فتور ولا توان من قولهم قام بالأمر وأقامه إذا جدّ فيه وتجلّد وضدّه قعد عن الأمر وتقاعد. أو يُؤَدُّونَها عُبّر عن الأداء بالإقامة لاشتمالها

قوله: (أي يعدلون أركانها) ويفعلونها سالمة عن الاعوجاج والميل عن الحالة التي شرعت عليها ذكر لإقامة الصلاة أربعة معانٍ كونها من إقام العود بمعنى قومه وسواه بحيث لم يبق فيه اعوجاج أصلاً، أو من قامت السوق إذا نفقت وكانت رائجة بحيث اجتمع فيها أنواع الأمتعة والراغبين فيها. فعلى هذين الوجهين يكون ﴿يقيمون﴾ استعارة تبعية شبهت تسوية الصلاة التي هي من قبيل الأفعال بتسوية الأجسام وإقامتها فاستعمل لفظ الإقامة في تسوية الصلاة، ثم اشتق منها يقيمون هذا على الوجه الأول. وأما على الوجه الثاني فقد شبهت المحافظة والمداومة على الصلاة بترويج السوق وإقامتها من حيث إن كل واحد منهما يبني على الاهتمام بشأن متعلقة والرغبة فيه، ثم أطلق لفظ الإقامة على المواظبة والمداومة واشتق منه يقيمون فصار لفظ المشتق أيضًا استعارة تبعًا للمأخذ. ثم اعلم أن كل واحد من تقويم العود وترويج السوق معنى عرفي للإقامة، ومعناه اللغوي جعل الشيء قائمًا على طوله غير ساقط على عرضه فإن القيام هو الانتصاب والإقامة أفعال منه والهمزة للتعدية، ثم نقل لفظ الإقامة تارة إلى تقويم العود فقيل: أقام العود إذا قومه أي سواه وأزال اعوجاجه فصار شيئًا مستقيمًا شبه القائم فكانت حقيقة عرفية في تسوية الأجسام، ثم استعير منها لتسوية الأفعال والمعنى كتعديل أركان الصلاة على ما هو حقها ولو كانت مجازًا في تسوية الأجسام لما جاز أن يستعار منها لتسوية الأفعال إذ لا وجه للمجاز من المجاز. وتارة لإنفاق السوق وترويجها فقيل: قامت السوق أي نفقت وراجت وأقمتها أي جعلتها رائجة، فإن رواج السوق كانتصاب الشخص في حسن الحال والظهور التام فاستعمل لفظ القيام في رواجها ولفظ الإقامة في ترويجها، فكانت الإقامة حقيقة عرفية فيه ثم استعيرت منه للمداومة على الشيء تشبيهًا لها به في أن كلاً منها مبني على الرغبة والاهتمام بشأن متعلقه. واستشهد على استعمال الإقامة في ترويج السوق بقول الشاعر:

(أقامت غزالة سوق الضراب لأهل العراقين حولاً قميطا)

....

وغزالة اسم امرأة شبيب الخارجي قتل الحجاج زوجها فحاربته سنة كاملة حتى هزمته، ولذلك قيل في هجو الحجاج:

أسد عليّ وفي الحروب نعامة فتخاء تنفر من صفير الصافر
هلا كررت على غزالة في الوغى بل كان قلبك في جناحي طائر

والضراب المضاربة بالسيف، وأثبت له السوق على سبيل التخييل والتشبيه بأن شبهت صولة بعض أهل الحرب على بعض بالضرب والطعن والرمي بالأمتعة التي يبيعها التجار في الأسواق وأثبت لها السوق ليكون دليلاً وتخييلاً لتشبيه المذكور. والعراقان الكوفة والبصرة وأراد بأهلهما الحجاج وأتباعه، والقميط التام. ومن حكايات غزالة المذكورة مع الحجاج ما روي أنها دخلت الكوفة ومعها ألف وثلاثون فارسًا وقد كان في الكوفة ثلاثون ألف مقاتل من أتباع الحجاج فصلت هي صلاة الصبح وقرأت سورة البقرة فيها ثم هرب منها الحجاج ومن معه. والمعنى الثالث لإقامة الصلاة التجلد والتشمر لأدائها والصلابة في تحصيلها من قبيل قولهم: قام بالأمر إذا جدّ فيه وتجلّد واجتهد في تحصيله بلا توان، فيكون لفظ الإقامة مجازًا مرسلاً من قبيل ذكر المسبب وإرادة السبب، فإن قام به وأقامه في أصل اللغة بمعنى نصبه وجعله قائمًا منتصبًا بعد سقوطه، وأما بمعنى سواه وأقام اعوجاجه فمجاز وعلى التقديرين يكون مسببًا عن الجدّ والتجلّد والاجتهاد فإقامة الصلاة بمعنى التشمر لأدائها بالجد والاجتهاد مجاز مرسل على طريق إطلاق لفظ المسبب وإرادة السبب، ويجوز أن تكون من قبيل إطلاق اسم الملزوم وإرادة اللازم. والمعنى الرابع لإقامتها مجرد أدائها وفعلها أي إيقاعها بإيقاع جميع أركانها وشروطها وسننها وآدابها، ووجه دلالة لفظ الإقامة على هذا المعنى أن همزة أقام للصيرورة فقوله سبحانه وتعالى: ﴿ويقيمون الصلاة﴾ أي يصيرون ذا قيام أي ذا صلاة بأن يعبر بلفظ القيام عن الصلاة لاشتمال الصلاة عليه لكونه بعض أركانها ومع ذلك هو محل لأشرف أركانها الذي هو القراءة كما يعبر عنها بلفظ القنوت والركوع والسجود والتسبيح كما في قوله جل ذكره: ﴿وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ﴾ [التحريم: ١٢] أي من المصلين. والقنوت في المشهور الدعاء والإضافة في قولهم: دعاء القنوت بيانية وجاء بمعنى القيام أيضًا ويجيء بمعنى الطاعة كذا في المغرب. وهو في الآية بمعنى القيام الذي عبر به عن الصلاة وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣] أي صلوا معهم وهو مما يدل على أداء الصلاة مع الجماعة وقال جل ذكره: ﴿وَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [الحجر: ٩٨] أي من المصلين وقال سبحانه تعالى: ﴿فَلَوْلَآ أَنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُسَبِّحِينَ﴾ [الصافات: ١٤٣] وإذا جاز أن يعبر عن الصلاة بالتسبيح لوجوده فيها من غير أن يكون ركنًا منها فجواز أن يعبر عنها بما هو ركن من

على القيام كما عُبّر عنها بالقُنوت والركوع والسجود والتسبيح، والأوّل أظهر لأنّه أشهر وإلى الحقيقة أقرب وأفيد لتضمنه التنبيه على أنّ الحَقِيقَ بالمدح مَن راعَى حدودَها الظاهرة

أركانها أولى، فصح أن يكون قوله تعالى: ﴿ويقيمون الصلاة﴾ بمعنى ويؤدونها ويصلونها بناء على أن يكون يقيمون بمعنى يصيرون ذا قيام، ويعبر بالقيام عن الصلاة فيكون انتصاب الصلاة بعد قوله: ﴿يقيمون﴾ على أنه مفعول مطلق من غير لفظ فعله على طريق قعدت جلوسًا لأن ﴿يقيمون﴾ وحده بمعنى يصلون، والمفعول المطلق يجوز كَوْنه منونًا ومعرفًا باللام كما في قوله: أرسلها العراك فإن العراك حال مصدر لفعله المضمر والتقدير: أرسلها تعترك العراك، والجملة حال من مفعول أرسلها أي أرسلها معتركة مزدحمة. وقد مر أن الحمد في قراءة من قرأه منصوبًا مفعول مطلق لفعله المحذوف أي نحمد الحمد فيكون قوله تعالى: ﴿ويقيمون الصلاة﴾ على هذا الوجه أيضًا مجازًا مرسلاً من قبيل ذكر الجزء وإرادة الكل.

قوله: (والأول أظهر) أي حمل إقامة الصلاة على المعنى الأول وهو تعديل أركانها والحفظ عن الزيغ في أفعالها أظهر في هذا المقام لأنه أشهر معانيها من تقويم العود وترويج السوق والمباشرة بالجد والصيرورة ذا قيام. **قوله: (وإلى الحقيقة أقرب)** الظاهر أنه أراد بالحقيقة معناها الحقيقي العرفي الذي جعل هذ المعنى مجازيًا بالنسبة إليه وهو تقويم العود وتسوية أجزائه وإزالة اعوجاجه، وأراد بقرب هذا المعنى إليه ظهور وجه المشابهة بينهما لاشتراك المعنيين في الاشتمال على معنى التسوية والإخلاء عن الاعوجاج غايته أن يكون متعلق ذلك في أحدهما الأجسام وفي الآخر المعاني والأفعال بخلاف وجه المشابهة بين المعنى الأول وبين سائر معانيها الحقيقية العرفية كترويج السوق والمباشرة بالجد والصيرورة ذا قيام. نقل عن الراغب أنه قال: إقامة الصلاة توفية حقوقها وإدامتها. ويقرب منه قول الإمام: واعلم أن الأولى حمل الكلام على ما يحصل معه الثناء العظيم وذلك لا يحصل إلا إذا حملنا الإقامة على إدامة فعلها من غير خلل في أركانها وشرائطها. والظاهر أن المعنى الذي اختاره الإمام معنى خامس مركب من مجموع المعنيين الأولين حيث اعتبر فيه خلوها عن الزيغ في أفعالها وهو المعنى الأول بعينه. وأبعد الاحتمال أن تحمل إقامة الصلاة على مجرد أدائها وإيقاعها ولهذا لم يؤمر بها ولم يمدح بسببها إلا بلفظ الإقامة نحوه ﴿وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ١٦٢] ولم يقل المصلين إلا في حق المنافقين حيث قال: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [الماعون: ٤، ٥] ومن ثمة قيل: المصلون كثير والمقيمون لها قليل. وكثير من الأفعال التي حث الله على توفية حقها ذكره بلفظ الإقامة كقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾ [المائدة: ٦٦] ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الرحمن: ٩]

من الفرائض والسنن وحقوقها الباطنة من الخشوع والإقبال بقلبه على الله تعالى لا المصلّون ﴿ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [الماعون: ٥] ولذلك ذُكِرَ في سياق المدح ﴿وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ١٦٢] وفي معرض الذم ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ﴾ [الماعون: ٤] والصلاة فَعَلَةٌ مِن صلّى إذا دعا كالزكوة من زكّى كُتُبَتَا بالواو على لفظ المفخِّم وإنما سمّى الفعل المخصوص بها لاشتماله على الدعاء. وقيل: أصلُ صلّى حرّك الصلوَين لأنّ

قوله: (والصلاة فعلة) بفتح العين يريد أن أصلها «صلوة» قلبت الواو ألفًا. **قوله:** (على لفظ المفخم) بكسر الخاء المعجمة والمراد بالتفخيم منها الألف المنقلبة عن الواو إلى مخرج الواو كما هو المشهور عند بعض أهل العراق. قال صاحب المفتاح: التفخيم أن تكسو الفتحة ضمة فتخرج بين بين إذا كان بعدها ألف منقلبة عن الواو لتميل الألف إلى أصلها كما في الصلاة والزكاة، فإن ألفهما منقلبة عن الواو بدليل جمعهما على صلوات وزكوات. وقد يطلق التفخيم على ما هو ضد الإمالة وهو تركها وعلى ضد الترقيق أيضًا وهو إخراج اللام من أسفل اللسان إذا انكسر ما قبلها كما في ﴿بسم الله﴾ و ﴿الحمد لله﴾ فإن القراء يرققون اللام فيهما استثقالاً للانتقال من الكسرة السفلية إلى اللام المفخمة لا سيما أن ما بعدها مكسور بخلاف نحو ﴿إن الله﴾ و ﴿قل هو الله﴾ فإنهم استحسنوا تفخيم اللام وتغليظها في مثلهما التعظيم اسم الله تعالى. والصلاة حقيقة لغوية في الدعاء ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: إذا دعي أحدكم إلى طعام فليجب فإن كان مفطرًا فليطعم وإن كان صائمًا فليصل. أي فليدع له بالبركة والخير، ثم نقل في عرف الشرع إلى الأركان المعلومة والعبادة المخصوصة لاشتمالها على الدعاء، كما أن الزكاة في الأصل من التزكية بمعنى التطهير أو بمعنى التنمية ثم نقلت إلى صرف مال مخصوص إلى المصرف المخصوص. فعلى هذا تكون الصلاة حقيقة لغوية في الدعاء ومجازًا لغويًا في فعل الهيئة المخصوصة وحقيقة اصطلاحية فيه عند أهل الشرع منقولة من الدعاء لاشتمالها عليه. هذا هو المشهور بين الجمهور لكن جعلها صاحب الكشاف حقيقة لغوية في تحريك الصلوين أي الوركين. وقيل: هما أصلا الفخذين إلى الكعبين. وفي الصحاح: الصلاة ما عن يمين الذنب وشماله وهما صلوان، ثم نقلت من التحريك المذكور إلى فعل الهيئات المخصوصة لتحقق تحريك الصلوين، ومجاز مرسل في فعل الأركان المخصوصة واستعارة في الدعاء كما يدل عليه كلام صاحب الكشاف، وهو قوله: وحقيقة صلى حرك الصلوين لأن المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده ونظيره كفر اليهودي إذا طأطأ رأسه وانحنى عند تعظيم صاحبه، لأنه ينحني على الكاذتين وهما الكافرتان. ثم قال: وقيل للداعي مصلى تشبيهًا له في تخشعه بالراكع والساجد. إلى هنا كلامه.

المصلي يفعله في ركوعه وسجوده واشتهار هذا اللفظ في المعنى الثاني مع عدم اشتهاره في الأول لا يقدح في نقله عنه، وإنما سمّي الداعي مصلّيًا تشبيهًا له في تخشّعه بالراكع والسّاجد.

﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ۝﴾ الرزقُ في اللغة الحظّ قال تعالى: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ [الواقعة: ٨٢] والعُرفُ خصّصه بتخصيص الشيء بالحيوان للانتفاع به وتمكينِه منه. والمعتزلة لمّا استحلّوا على الله تعالى أن يَمكن من الحرام لأنه مَنَع من

قوله: (واشتهار هذا اللفظ في المعنى الثاني) يعني أن اشتهار لفظ الصلاة في فعل الأركان المعلومة والهيئات المخصوصة لا يقدح في كونه منقولاً عن معناه الأصلي اللغوي وهو تحريك الصلوين من أن لفظ الصلاة غير مشهور في هذا المعنى الأصلي، إذ لا محذور في كون اللفظ المشهور في معنى منقولاً من المعنى الأصلي الخفي بحيث لا يعرفه إلا الآحاد لما ذكر أن صلى بمعنى فعل الأركان المعلومة منقول من «صلى» بمعنى حرك الصلوين. ورد عليه أن يقال: إن الصلاة بمعنى فعل الأركان المعلومة من أشهر الألفاظ في هذا المعنى واشتهاره من تحريك الصلوين من أبعد الأشياء معرفة لأن لفظ الصلاة وإن كان حقيقة في ذلك المعنى إلا أنه خفيَ واندرس بعد ذلك بحيث لا يعرفه إلا الآحاد، والمشهور الشائع الاستعمال كيف يكون منقولاً من الخفي المندرس. **قوله: (وإنما سمي الداعي مصليًا)** متعلق من حيث المعنى بالوجه الأخير وهو أن يكون لفظ الصلاة منقولاً من تحريك الصلوين، فكأنه قيل: إذا كان لفظ الصلاة بمعنى فعل الهيئات المخصوصة منقولاً من الصلاة بمعنى تحريك الصلوين فأوجه إطلاقها على الداعي مع أنه لا يحرك شيئًا من صلويه؟ فأجاب عنه المصنف ببيان وجه استعمالها فيه وهو أنه سلك فيه طريق الاستعارة حيث شبه الداعي في تخشعه بالمصلى فاستعير لفظ المصلى للداعي بهذا الجامع. وحاصله أن الصلاة نقلت أولاً من تحريك الصلوين إلى الأركان المعلومة واشتهرت فيها، ثم استعيرت منها للدعاء بجامع التخشع إلا أن هذا الجواب يستلزم أن يكون استعمال الصلاة في الدعاء بعد استعمالها في فعل الهيئات المعلومة وليس كذلك لأن الصلاة بمعنى الدعاء شائعة في أشعار الجاهلية ولم يرو عنهم إطلاقها على فعل تلك الهيئات بل ما كانوا يعرفون ذلك قط فكيف يجوزونها عنه؟ والظاهر أن ما اختاره الجمهور أوجه وأولى. أما أولاً فلأن الاشتقاق مما ليس بحدث كالصلاة قليل نادر، وأما ثانيًا فلأن أخذ الحركة من «صلى» المشتق من «الصلا» لا دليل عليه، وأما ثالثًا فلأن ذكر الجزء وإرادة الكل إنما يصح إذا كان الجزء مقصودًا من الكل وههنا ليس كذلك بخلاف ما اختاره الجمهور ولذلك نقله المصنف رحمه الله بقوله: «وقيل».

....

قوله تعالى: (ومما رزقناهم ينفقون) ﴿مما﴾ جار ومجرور متعلق بقوله: ﴿ينفقون﴾ وهو معطوف على الصلة قبله و «ما» المجرورة تحتمل ثلاثة أوجه: أحدها أن تكون اسمًا بمعنى «الذي» وقوله: ﴿رزقناهم﴾ صلتها فلا يكون له محل من الإعراب والعائد محذوف والتقدير: وينفقون الذي رزقناهم إياه، وثانيها أن تكون نكرة موصوفة بمعنى شيء فيكون قوله: ﴿رزقناهم﴾ في محل الجر على أنه صفة «لما» والعائد محذوف أيضًا، وثالثها أن تكون مصدرية ويكون المصدر واقعًا موقع المفعول أي من مرزوقنا. واعترض على هذا الوجه بأن يستلزم أن يكون المعنى المصدري مما يتعلق به الإنفاق، وجوابه ما تقدم من أن المصدر يراد به المفعول. **قوله:** (الرزق في اللغة الحظ) وهو النصيب المخصوص بصاحبه إنسانًا كان أو غيره فيتناول زرق الدواب لأنه مخصوص بها حيث يقال الجل: للفرس. وهذا التفسير مبني على أن يكون الرزق بمعنى المرزوق، وإن كان بمعنى اسم المصدر يفسر بأنه إخراج حظ إلى آخر ينتفع به. واستشهد على كون الرزق بمعنى الحظ مطلقًا بقوله تعالى: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ﴾ [الواقعة: ٨٢] أي حظكم من هذا الأمر ﴿أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ [الواقعة: ٨٢] أي تكذيبكم إياه. **قوله:** (والعرف خصصه بتخصيص الشيء بالحيوان للانتفاع به وتمكينه منه) فالرزق بهذا المعنى اسم لمصدر وليس بمعنى المرزوق إلا أن يفسر بما يصح أن ينتفع به الحيوان سواء انتفع به بالفعل أو لا أي لا ينتفع به الحيوان بالفعل، ووجه خصوص ما ذكره من التعريف بالنسبة إلى الحظ وإن كان مختصًا بصاحبه إلا أنه لم يعتبر فيه كون ذلك الاختصاص بتخصيص الغير ذلك الحظ به، ولم يعتبر فيه أيضًا أن يكون اختصاصه به بأن ينتفع به صاحبه ويتمكن من الانتفاع به. **قوله:** (وتمكينه) مجرور معطوف على تخصيص الشيء وليس المراد بتمكين الحيوان من الانتفاع بالشيء المرزوق أن يجوز له الانتفاع به بأن يجعله مباحًا له وإلا يلزم أن لا يكون الحرام رزقًا لانعدام التمكين بالمعنى المذكور فيه، فيخرج الحرام عن تعريف الرزق مع أنه رزق عند أهل السنة، بل المراد من تمكينه من الانتفاع به أن يخلق فيه داعية الميل إليه وقوى وأسبابًا يتمكن بها من الانتفاع به سواء جوز له ذلك وأباحه له أو حظره ونهاه عنه. فإنه يصح عندنا أن يمكن الله العبد من الانتفاع بالحرام بإلقاء ميله الطبيعي إليه وإبقاء سلامة قواه وأسباب الانتفاع به على حالها مع أنه حرم ذلك عليه ونهاه عنه، بخلاف المعتزلة فإنهم استحالوا على الله تعالى أن يمكن العبد من الانتفاع بالحرام لأن التمكين من الانتفاع به قبيح فلا يصح إسناده إليه تعالى وكيف يمكنه من الانتفاع به وقد نهاه عنه ومنعه منه؟ فلا يكون الحرام رزقًا عندهم لأن تمكين الحيوان من الانتفاع به معتبر في مفهوم الرزق وما يكون ممنوعًا من الانتفاع به لا يكون ممكنًا من الانتفاع به. وأيد

الانتفاع به وأمَر بالزّجر عنه، قالوا: الحرام ليس برزق ألاَ تَرَى أنه تعالى أسند الرزق ههنا إلى نفسه إيذانا بأنهم ينفقون الحلالَ الطِلق فإنّ إنفاقَ الحرام لا يُوجب المدحَ، وذَمَّ المشركين على تحريم بعضِ ما رَزَقهم الله تعالى بقوله: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا﴾ [يونس: ٥٩]. وأصحابنا جعلوا الإسنادَ للتعظيم

هذا الدليل العقلي بدليلهم النقلي وجهان: الأول ما ذكره بقوله: «ألا ترى أنه سبحانه وتعالى أسند الرزق ههنا إلى نفسه» يعني أنه سبحانه وتعالى أسند الرزق بمعنى تمكين الحيوان من الانتفاع بالشيء إلى نفسه وهذا الإسناد يستلزم أن لا يكون الحرام رزقًا لأن التمكين من الانتفاع بالحرام قبيح. ومن أصولهم أن التمكين من القبيح قبيح لا يجوز أن يسند إليه تعالى مع أنه تعالى مدحهم على الإنفاق بقوله: ﴿ومما رزقناهم﴾ فلو كان الحرام رزقًا لوجب أن يستحقوا المدح إذا أنفقوا من الحرام وذلك باطل بالاتفاق. **قوله: (فإن إنفاق الحرام لا يوجب المدح)** تعليل لوجه الإيذان. وفي الحواشي الشريفية: لا خلاف بين أهل السنة والجماعة والمعتزلة في أن المراد بما رزقناهم الحلال إلا أن أهل السنة والجماعة لما سموا الحرام رزقًا وأسندوا الأشياء كلها إلى الله سبحانه وتعالى تمسكوا في ذلك بأن المدح والاتصاف بالتقوى يدلان على أن الإنفاق من الحلال، وكذا الإسناد إلى الله تعالى فإنه عند الإطلاق ينصرف إلى ما هو أفضل وأكمل. وأما المعتزلة فلا يسمون الحرام رزقًا ولا يجوزون إسناده إليه تعالى لتعاليه عن القبائح فلفظ الرزق وإسناده إليه سبحانه وتعالى دليلان لهم على أن المنفق ههنا هو الحلال الطلق أي الخالص الطيب. والثاني ما أشار إليه بقوله: «وذم المشركين» وهو معطوف على قوله: «أسند» وتقريره أنه سبحانه وتعالى ذم المشركين على تحريم بعض ما رزقهم الله تعالى بقوله سبحانه: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: ٥٩] فإن هذه الآية تدل على أن من حرم رزق الله سبحانه وتعالى فهو مفتر عليه وهو باطل فتعين أن ليس شيء من رزق الله سبحانه وتعالى بحرام. **قوله: (وأصحابنا جعلوا الإسناد للتعظيم)** جواب عن قولهم إن إسناد الرزق إلى الله تعالى للإشعار بأنه لا يكون إلا حلالاً بناء على أن القبائح لا تسند إليه تعالى. وتقرير الجواب أن تخصيص الرزق بالحلال في هذه الآية وإسناده إليه تعالى لا يدل على أن الحرام ليس برزق كما أن تخصيص اسم العباد بالمتقين في قوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٦] لا يدل على أن الكفار ليسوا بعباد بل تخصيصه بالعباد وإسناده إليه سبحانه وتعالى لفائدتين: الأولى تشريف الحلال وتعظيمه كما أن الإضافة في «بيت الله» و «ناقة الله» وعباد الله، كذلك لا لعدم كون ما عدا المضاف إليه تعالى خارجًا من المراد. والثانية التحريض على الإنفاق فإن رذيلة الإنسان إنما تنشأ غالبًا من

والتحريض على الإنفاق والذمّ لتحريم ما لم يحرم، واختصاصُ ما رزقناهم بالحلال للقرينة وتمسّكوا لشمول الرزق له بقوله صلى الله عليه وسلم في حديث عَمرو بن قُرَّةَ: «لقد رزقك الله طيّبًا فاخترتَ ما حرّم الله عليك من رزقِه مكانَ ما أحَلّ الله لك من

ضعف اليقين وتوهم أن الإنفاق يورث الفقر ويحوجه إلى الغير وأن سعة المعاش وضيقه مفوضان إلى اختياره وتدبيره فإذا علم أن الأمور كلها بيد الله وأن خالق العباد ورازقهم ليس إلا هو وأن ليس للإنسان إلا طاعة ربه والانتداب إلى ما ندب إليه فحينئذ زال عنه خوف الفقر وحصل الإقدام على الإنفاق. **قوله**: (والذم لتحريم ما لم يحرم) جواب عن الوجه الأخير، وتقريره أن مبنى الذم المذكور ليس أنهم حرموا بعض الرزق مع أنه اسم للحلال المطلق بل مبناه تحريمهم ما لم يحرمه الله تعالى فإن فيه نصب أنفسهم منصب شارع الأحكام، وأما حكم المجتهد بتحريم ما لم يرد فيه النص فإنما هو الاستنباط من النص أو الإجماع النازل منزلته. **قوله**: (واختصاص ما رزقناهم بالحلال للقرينة) جواب عمّا يقال من طرف المعتزلة من أنكم اعترفتم بما ادعيناه وتمسكتم بما تمسكنا به حيث قلتم إن المراد بالرزق في هذه الآية هو الحلال فما وجه المخالفة بعده؟ وتقرير الجواب أنّا إنما وافقناكم في تخصيص الرزق بالحلال فيما وجدت فيه قرينة تخصصه به ولا يلزم منه الوفاق على الإطلاق وتلك القرينة أن الآية مسوقة لمدح المتقين بإنفاقهم لما رزقهم الله، والمدح إنما يكون بالإنفاق من الحلال وأن الاتصاف بالتقوى يقتضيه أيضًا وأن الإسناد إلى الله تعالى عند الإطلاق ينصرف إلى ما هو أفضل وأكمل من جملة ما هو مسند إليه سبحانه وتعالى، مثلاً إذا قيل: خلق الله تعالى الحوادث ينصرف إلى نحو السموات والأرض وإن كان نحو الكلاب والخنازير من جملة ما خلقه الله تعالى. واعلم أنه لا نزاع بين أصحابنا في أن المراد بما رزقناهم هو الحلال وإنما النزاع في أن حمله على الحلال لأي سبب، فإن أهل السنة حملوه عليه بقرينة المدح والاتصاف بالتقوى لأنهما لا يحصلان إلا بالإنفاق من الحلال وبالإسناد إليه سبحانه تعالى، والمعتزلة استدلوا عليه بإطلاق لفظ الرزق وبالإسناد إليه تعالى لأنهم لا يسمون الحرام رزقًا ولا يسندون القبائح إليه تعالى.

قوله: (وتمسكوا) أي وتمسك أصحابنا لشمول الرزق للحرام بالدليل النقلي والعقلي. أما الأول فما روي عن صفوان بن أمية أنه قال: كنا عند رسول الله ﷺ إذ جاء عمرو بن قرة فقال: يا رسول الله إن الله تعالى كتب عليّ الشقوة فلا أراني أرزق إلا من دفي بكفي فأذن لي في الغناء من غير فاحشة. فقال ﷺ: «لا أذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت أي عدو الله والله لقد رزقك الله طيبًا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله؛ أما إنك لو قلت بعد هذه المقدمة ضربتك ضربًا وجيعًا». فإن قوله عليه السلام: «ما

حلاله». وبأنه لو لم يكن رزقًا لم يكن المتغذّى به طولَ عمرِه مرزوقًا، وليس كذلك لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] وأنفَق الشيء وأنفده أخوان، ولو استقريتَ الألفاظ وجدتَ كلَّ ما فاؤه نون وعينه فاء دالاً على معنى الذهاب

حرم الله عليك من رزقه» صريح في أن الرزق قد يكون حرامًا وأما العقلي فإن الحرام لو لم يكن رزقًا لوجب أن يكون من لم يأكل طول عمره سوى الحرام لم يأكل من رزق الله شيئًا، وليس كذلك لأن الدواب بأسرها مرزوقة. وأجيب عنه بأن الله سبحانه وتعالى قد ساق إليه كثير من المباح إلا أنه أعرض عنه لسوء اختياره على أنه منقوض بمن لم يأكل حلالاً ولا حرامًا، فجوابكم جوابنا كذا في شرح المقاصد. والأول مدفوع بأنّا نفرض أن المعتدي بالحرام طول عمره صبي ما بلغ إلى درجة الاختيار حتى يقال إنه أعرض عما سيق إليه من المباح لسوء اختياره ولو بلغ حد الاكتساب والاختيار نفرض أنه سبحانه وتعالى لم يسق إليه شيئًا من المباح فيلزم أن لا يكون مرزوقًا لا محالة وهو باطل. فإن قيل: فحينئذ يكون مضطرًا فيباح له ذلك، قلنا: قد تقرر في الأصول أن المحرم والحرمة باقيان حالة الاضطرار وأن الحرام حرام في نفسه. غاية ما في الباب أن المضطر رخص له أن يتناول منه قدر ما يسد به رمقه لا إلى حد الشبع، وأما من مات ولم يأكل حلالاً ولا حرامًا فيختار أنه ليس بمرزوق ونقول: معنى الآية والله أعلم ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ﴾ [هود: ٦] موصوفة بالمرزوقية أي مقدور أن تأكل وتشرب ﴿إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] كما قالوا: معنى قولهم كل حيوان يذبح بالسكين كل حيوان يتصف بالمذبوحية ليخرج السمك. **قوله: (أخوان)** أي بينهما اشتقاق أكبر لاشتراكهما في أصل المعنى وفي أكثر الحروف الأصول. والمعنى الأصلي للإنفاق إخراج المال من اليد، ومنه نفق البيع نفاقًا إذا راج وكثر مشتروه وصار في معرض الخروج من اليد. ونفقت الدابة نفوقًا إذا ماتت أي خرج روحها. ونافقاء اليربوع إحدى حجرتيه يخرج منها عند الاضطرار فإنه يكتمها ويخرج من حجرته الأخرى وهي القاصعاء يستعملها وقت السعة، ويرقق النافقاء ويسهلها للنقض والخرق فإذا أتى من قبل القاصعاء يضرب النافقاء برأسه ويخرج منها. ومنه النفق ومنه قوله تعالى: ﴿أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣٥] وهو سرب في الأرض له مخلص إلى مكان وفي الصحاح: نفذ الشيء بالكسر نفادًا فنى، وأنفده أي أفناه، وأنفد القوم أي ذهبت أموالهم أو فنى زادهم. فظهر اشتراك أنفقه وأنفده في أصل المعنى ويكفي في مطلق الاشتقاق بين اللفظين تناسبهما في اللفظ والمعنى وإن لم يتفقا في الحروف الأصلية وترتيبها. **قوله: (ولو استقريت الألفاظ وجدت كل ما فاؤه نون وعينه فاء)** نحو نفد ونفذ ونفر ونفس ونفث ونفخ ونفض ونفل وأمثالها ينبىء عن معنى الخروج

والخروج. والظاهر من إنفاق ما رزقهم الله صرف المال في سبيل الخير من الفرض والنفل. ومن فسره بالزكاة ذكر أفضلَ أنواعه والأصلَ فيه أو خصّصه بها لاقترانه بما هو شقيقُها، وتقديمُ المفعول للاهتمام به وللمحافظة على رؤوس الآي وإدخالُ من التبعيضيّة

والذهاب. **قوله**: (والظاهر الخ) وجه الظهور أن لفظ الإنفاق مطلق يتناول جميع وجوه الإنفاق، وذكره في مقام الإنفاق قرينة تخصصه بكونه في سبيل الخير لأنه الذي يكون سببًا للمدح والإنفاق في سبيل الخير يعم الإنفاق الواجب والإنفاق المندوب، ولا قرينة تخصصه بأحدهما فبقي على عمومه. ومن صرفه عن ظاهره وفسره بالزكاة نظر إلى أنه ذكر مقارنًا لذكر الصلاة، والزكاة هي التي تذكر في جنب الصلاة في مواضع شتى من القرآن وذلك يدل على أن المراد بالإنفاق ههنا هو الزكاة أيضًا. ويحتمل أن يكون تفسيره بالزكاة من قبيل تخصيص أشرف نوعيه وهما الفرض والنفل العام وما هو الأصل من أنواعه بالذكر مع بقاء الإنفاق المذكور ههنا على عمومه لا على طريق تخصيصه بالزكاة لاقترانه بما هي شقيقتها أي أختها التي هي الصلاة، فإنهما بمنزلة الأختين من حيث إنهما أصلان مبينان لسائر العبادات أو مذكورتان معًا في أكثر المواضع. وإذا شق الشيء نصفين يقال لكل واحد منهما إنه شقيق الآخر، ومنه قيل: فلان شقيق فلان أي أخوه كذا في الصحاح.

قوله: (وتقديم المفعول للاهتمام به) وجه الاهتمام دلالته على الحصر والتخصيص أعني حصر الإنفاق في بعض المال الحلال فإن «من» تبعيضية، فالمعنى بعض ما رزقناهم ينفقون لا كله كذا في الحواشي السعدية. قال الشريف نور الله مرقده: أما كونه أهم فلقصد معنى الاختصاص، كذا في الحواشي السعدية، مع رعاية الفاصلة. ثم قال: لا يقال «من» التبعيضية تغني عن التقديم للتخصيص فإن إنفاق البعض يتبادر منه عدم الشمول فلذلك كان فيه صيانة وكف عن الإسراف لأنّا نقول يجوز مع إنفاق البعض الشمول مع أنه محتمل مرجوح، فإذا قدم زال الاحتمال بالكلية يرشدك إلى ذلك تأملك في الفرق بين قوليك: أنفق زيد بعض ماله، وبعض ماله أنفق. انتهى كلامه. يعني لو أخر المفعول. وقيل: ينفقون بعض ما رزقناهم يكون تصريحًا بأنهم ينفقون بعض ما رزقوه مع السكوت عن الباقي فيكون إنفاق الباقي أيضًا محتملاً، ولو كان ذلك الاحتمال احتمالاً مرجوحًا بخلاف ما إذا قدم المفعول فإنه لإفادته التخصيص يدل على أن المتصدق به إنما هو بعض المال الحلال، فيحصل المقصود وهو مدحهم بالتجنب عن الإسراف المنهي عنه وكف من بعدهم عنه. وظهر أن إدخال «من» التبعيضية عليه لا يغني عن التقديم لقصد التخصيص إلا أن قول المصنف «وإدخال من التبعيضية عليه للكف عن الإسراف المنهي عنه» يدل على أن وجه الاهتمام بمفعول الإنفاق إنما هو دلالته على أن العلة الحاملة لهم على الإنفاق هي جزمهم

عليه لمنع المكلّف عن الإسراف المنهي عنه. ويحتمل أن يُرادَ به الإنفاقَ من جميع المعاون التي آتاهم الله من النِّعم الظاهرة والباطنة، ويؤيّده قولُه عليه الصلاة والسلام: «إنّ علمًا لا يُقال به ككنَز لا يُنفق منه». وإليه ذهب مَن قال: وممّا خصصناهم به من أنوار المعرفة يفيضون.

بأن الرازق هو الله تعالى يرزق من يشاء بغير حساب، وأن الإنفاق لا يورث الفقر وأن الإمساك لا يوجب السعة، بل شأنهم أنهم لا يثقون بما في أيديهم ولا ينظرون إليه من حيث إنهم كسبوه بكد يمينهم بل يثقون بما في خزائن الله وينظرون إلى ما في أيديهم من حيث إنه رزق ساقه الله إليهم بفضله وبرحمته، ويعلمون أنهم لا ينفقون شيئًا منه في سبيل الخير إلا وهو سبحانه وتعالى يعطيهم خيرًا منه. فتعلق إنفاقهم، مع قطع النظر عن كونه كل ما رزقوه أو بعضه، لما كان مشعرًا بعلة إقدامهم على الإنفاق وهي علمهم بأنه رزق ساقه الله بفضله كان أهم فلذلك قدم مع ما فيه من حث من بعدهم على الإنفاق،، نبههم على أن الله سبحانه وتعالى هو المعطي والمانع وأنه يرزق من يشاء بمحض إرادته وحكمته. وتسمية الجار والمجرور مفعولاً يشعر بأن المفعول به الصريح لا يقدر معه مع أن المشهور في مثله أن يكون المفعول مقدر أو يكون الجار والمجرور في محل النصب على أنه صفة لذلك المقدر، والتقدير وبعضًا أو شيئًا مما رزقناهم ينفقون، ثم حذف الموصوف وأقيمت الصفة مقامه إلا أن المصنف سماه مفعولاً على الإطلاق نظرًا إلى المعنى فإن المعنى وبعض ما رزقناهم ينفقون وإن كان بحسب اللفظ صفة لمحذوف. **قوله**: (**ويحتمل أن يراد به الإنفاق من جميع المعاون التي آتاهم الله**) لما ذكر أن الظاهر من إنفاق ما رزقهم الله صرف المال على وجوه الخير ذكر احتمال أن يراد به الإنفاق من جميع مواضع العون سواء كان مما يستعان به في تقوية الأبدان من النعم الظاهرة أو تقوية النفوس والأرواح من النعم الباطنة كالمعارف والعلوم والجاه، فإن لفظ الرزق يتناول الكل والمقام يقتضي إبقاءه على إطلاقه. ويؤيد هذا الاحتمال قوله عليه الصلاة والسلام: «أن علمًا لا يقول به ككنز لا ينفق منه». وقوله عليه الصلاة والسلام: «من سئل عن علم ثم كتمه ألجم يوم القيامة بلجام من النار». ولهذا قيل:

الجود بالنفس أقصى غاية الجود

وعدو الشجاعة وبذل الجاه وبذل العلم من الجود. وقيل:

بحر يجود بماله وبجاهه　　　والجود كل الجود بذل الجاه

وقال الحكيم: الجود التام بذل العلم فإن متاع الدنيا عرض زائل ينقصه الإنفاق والعلم بالضد منه فإنه دائم وباقٍ ويزداد بالإنفاق. والمعاون جمع عون وهو اسم لموضع العون وهو

﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ﴾ هم مؤمنوا أهلِ الكتاب كعبدِ الله بن سلام رضي الله تعالى عنه وأضرابِهِ معطُوفُون على الذين يؤمنون

يتناول لكل ما يقع به معاونة المحتاجين، فإن الغني يعين بماله وذو الجاه بجاهه وشفاعته، وذو العلم بتعليمه وذو القدرة والقوة بنصرة العاجزين وتقويتهم ونحو ذلك. وفي بعض النسخ «من جميع المعادن» بالدال بدل الواو وهو جمع معدن وهو موضع المعدن بمعنى الإقامة، ومعدن كل شيء مركزه.

قوله: (وأضرابه) أي أمثاله جمع ضريب كشريف وأشراف. الجوهري: ضريب الشيء مثله وشكله. وعبد الله بن سلام رضي الله عنه من الأنصار وكان من أحبار اليهود من بني قينقاع الإسرائيلي، بفتح القاف الأولى وضم النون وبالعين المهملة، وكان اسمه الحصين فسماه النبي ﷺ عبد الله بن سلام بتخفيف اللام. فإن قلت: ما الفائدة في عطف قوله تعالى: ﴿وما أنزل من قبلك﴾ على قوله: ﴿والذين يؤمنون بما أنزل إليك﴾ مع أن كل من يؤمن بما أنزل إلى رسول الله ﷺ فهو يؤمن بما أنزل من قبله أي بسائر الأنبياء وكتبهم؟ قلنا: فائدته الإيذان بأن المراد بما أنزل من قبلك الإيمان به قصدًا وأصالة قبل أن ننسخ تلاوته، ولا الإيمان به في ضمن الإيمان بما أنزل إلى رسول الله ﷺ وإلا لكفى أن يقال: «يؤمنون بما أنزل إليك». فلذلك فسرهم المصنف بقوله: «هم مؤمنو أهل الكتاب» إذ لو كان المراد بالإيمان بما أنزل من قبله عليه الصلاة والسلام ما يعم الإيمان به في ضمن الإيمان بما أنزل على رسول الله ﷺ لم يكن لتخصيصهم بمؤمني أهل الكتاب وجه، لأن كل من آمن بما أنزل إليه عليه الصلاة والسلام فهو مؤمن بما أنزل من قبله ولا اختصاص بذلك لمؤمني أهل الكتاب، فلا وجه لتخصيص الآية بهم خاصة. ذكر المصنف في عطف الموصول الثاني أربعة أوجه: الوجه الأول أن يكون معطوفًا على قوله تعالى: ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ على طريق عطف إحدى الذاتين المتباينتين على الأخرى بناء على أن المراد بالأولين هم الذين آمنوا عن إشراك وإنكار، وبالموصول الثاني مقابلوهم وهم الذين انتقلوا من دين إلى دين من غير أن يتطرق إليهم إشراك ولا إنكار أبدًا فحينئذ يكون قوله تعالى: ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ الآية صفة مقيدة للمتقين وتفصيلاً لهم ومعنى الآية. هدى للمتقين الذين آمنوا عن شرك وإنكار وتحلوا بهذه الأمور كمؤمني العرب، ولمن لم يشرك أصلاً بل انتقل من دين إلى دين آخر كمؤمني أهل الكتاب ولا شك أنهما متغايران ذاتًا داخلان في جملة المتقين دخول أخصين تحت أعم. والوجه الثاني أن يكون الموصوف الثاني معطوفًا على المتقين فلا يدخل مضمونه في جملة المتقين، كأنه قيل: هدى للمتقين العادلين عن الشرك بعد ما كانوا مشركين المتحلين بجمع ما أمروا به من الطاعات وهم مؤمنو العرب، وهدى للذين يؤمنون بما أنزل

بالغيب داخلون معهم في جملة المتّقين دخولَ أخصّينِ تحتَ أَعمّ، إذ المراد بأولئك الذين آمنوا عن نشرك وإنكار وبهؤلاء مقابلُوهُم فكانت الآيتان تفصيلاً للمتقين. وهو قولُ ابنِ عباسٍ رضي الله عنهما: أو على المتقين. وكأنّه قال: هدًى للمتقين عن الشرك والذين آمنوا من أهلِ المِلَلِ. ويحتمل أن يراد بهم الأوَّلُون بأعيانهم، ووُسِّطَ العاطفُ كما وُسِّطَ في قوله:

إلى الملك القَرمِ وابنِ الهُمام ... وليثِ الكتيبة في المُزدَحم

وقوله:

يَا لَهفُ زَيَّابَةَ للحارث الصابح

إليك وما أنزل من قبلك ولم يتطرق إليهم الشرك أصلاً وهم مؤمنو أهل الكتاب. والوجه الثالث أن يكون معطوفًا على الموصول الأول مع كون المعطوف والمعطوف عليه متحدين بالذات ومتغايرين بحسب الأوصاف وذكره المصنف بقوله: «ويحتمل أن يراد بهم الأولون بأعيانهم» فيكون كل واحد من الموصولين داخلاً في جملة المتقين لا كدخول أخصين تحت أعم، إذ لا تغاير بينهما بحسب الذات بيّن أن وجه العطف تغاير الصفات. واستشهد بالبيت الأول على جريان مثل هذا العطف بالواو وبالبيت الثاني على جريانه في العطف بالفاء. والقرم الفحل المكرم الذي لا يركب ولا يحمل عليه ثم سمي به سيد القوم، والهمام اسم من أسماء الملوك الذين عظمت همتهم وكانوا بحيث إذا هموا لا يقدر أحد على صرفهم عما هموا به، والكتيبة الجيش، والمزدحم موضع الازدحام من ازدحم القوم إذا وقع بعضهم على بعض ومنه قيل للمعركة: مزدحم لأنه موضع المزاحمة. ومعنى البيت إلى الملك الجامع للسيادة وشرف النسب وكمال الشجاعة. والبيت الثاني لابن زيابة قاله تحرقًا على ما فعل الحارث بقومه فإنه الذي غزاهم وصبحهم وغنم منهم وآب إلى قومه سالمًا كأنه قال: يا حسرة أبي من أجل الحارث فيما حصل له من مراده واتصف به من الصفات المتعاقبة في الحصول. فإن عطفها بالفاء للدلالة على الاتصاف بها أي الذي صبح فغنم فآب أي رجع بالسلامة والغنيمة والصبح الإغارة صباحًا، واللهف كلمة استغاثة يتحسر بها على ما فات. يقال: لهف يلهف لهفًا أي حزم وتحسر وهو من باب علم يعلم، واللهف لا يرد شيئًا مما فات. قال الشاعر:

فلست بمدرك ما فات مني ... بلهف ولا بليت ولا لواني

قيل: إن ابن زيابة قال هذا البيت استهزاء بالحارث بن همام، حين قال الحارث:

يا ابن زيابة أن تلقني ... لا تلقني في النعم العازب

وتلقني يشد بي أجرد ... يستقدم البركة كالراكب

فالغانم فالآيب على معنى أنهم الجامعون بين الإيمان بما يدرِكُه العقلُ جملةً

يعني: يا ابن زيابة أنت إن تجدني لا تجدني راعي الأنعام في المراعي البعيدة مثلك. والعازب من عزبت الإبل أي بعدت في المرعى. قوله: «وتلقني» عطف على جواب الشرط في البيت السابق، وقوله: «يشد» من الشد بمعنى العدو. والأجرد الفرس القصير الشعر، والبركة بكسر الباء صدر الإبل، يعني تجدني أعدو على فرس قصير الشعر متقدم الصدر مشرف إشراف الراكب على المركب. فقال ابن زيابة في جوابه: يا لهف زُيابة الخ أي يا تحسر أبي من أجل الحارث فيما حصل له من مراده واتصف به من الأوصاف المتعاقبة، كأنه استهزأ بالحارث حيث أوهم إغارة قوم أبيه ونهب أموالهم بأن كنى عنها بالشد على الأجرد. ويحتمل أن يكون الكلام محمولاً على ظاهره بأن يتحسر حقيقة لأجل أنه رأى الحارث قد نال مقصوده أولاً وإيابه إلى قومه مع السلامة آخرًا وبعده:

والله لــو لاقـيـتــه وحــده لآب سـيـفـانـا إلـى الـغـالـب

أراد معي لكنه التفت إلى الغيبة ادعاء لظهور كون الغلبة له أي لقتلته ولأخذت جميع ما معه من سلبه، وتخصيص السيفين بالذكر لكون السيف عمدة أسباب المحارب وأصلها وكون أخذه مستتبعًا لأخذ ما سواه. ويحتمل أن يكون المعنى لو خلوت به لقتلته أو يقتلني، وإياب السيفين مع الغالب كناية عن قتل أحدهما الآخر لا على التعيين لا قتل الشاعر إياه. **قوله:** (على معنى أنهم الجامعون) متعلق بقوله: «ووسط».

قوله: (بين الإيمان بما يدركه العقل جملة) أي على الإجمال وهو قيد للإيمان وإشارة إلى الفرق بين الإيمان الواقع صلة للموصول الأول والواقع صلة للموصول الثاني. فإن الأول إيمان إجمال بالغائبات والثاني إيمان تفصيل بهذا المنزل وبما أنزل قبله. وأشار إلى فرق آخر بينهما بأن المؤمن به في الأول مما يدركه العقل ابتداء بخلافه في الثاني فإن الكتب المنزلة لا طريق إلى إدراكها ابتداء غير السمع فيكون المراد بالغيب موضوعات القضايا المصدق بها كالصانع سبحانه وتعالى وصفاته والبعث والحساب والميزان والجنة والنار ونحوها، ومعنى الإيمان بها التصديق بأحوالها. فإن القضايا قد يكون كل واحد من موضوعاتها ومحمولاتها محسوسًا كقولنا: الثلج أبيض أو بارد وقد يكون كل واحد منهما معقولاً كقولنا: الله واحد وصفاته أزلية، والبعث وما يترتب عليه مما أخبر به الشارع حق. وقد يكون الموضوع محسوسًا والمحمول معقولاً نحو محمد رسول الله والقرآن وما أنزل قبله كلام الله سبحانه وتعالى، وعكسه غير معقول فبقي ثلاثة احتمالات. فالتصديق المتعلق بما هو من قبيل القضايا الأولى ليس إيمانًا بالغيب وهو ظاهر لأن الإيمان بالغيب يجب أن لا يكون مدركًا

والإتيانِ بما يصدّقه من العبادات البدنيّةِ والماليّةِ، وبين الإيمان بما لا طريق إليه غيرُ السّمع، وكرّر الموصول تنبيهًا على تغاير القبيلتين وتباين السبيلين. أو طائفةٌ منهم وهم مؤمنو أهل الكتاب ذكرُهم مخصَّصين عن الجملة كذِكر جبريل وميكائيل بعد الملائكة

بالحس ولا ببديهة العقل والذي يتعلق إنما هو من قبيل القضايا الثالث فليس إيمانًا بالغيب نظرًا إلى كون موضوعه مدركًا بالحس، فلذلك عطف المؤمنين الثاني على الأول على تقدير اتحادهما ذاتًا وتغايرهما بحسب مضمون الصلة فإنه أي تغايرهما يقتضي أن لا يكون الإيمان بالكتب المنزلة إيمانًا بالغيب ولا سبب له سوى أن تلك الكتب المنزلة لا يدركها العقل ابتداء، وإنما تدرك بالسمع. وعلى هذا فالمراد بالموصول الثاني عين ما أريد بالموصول الأول إلا أنه عطف عليه لتغايرهما بحسب مضمون الصلة كأنه قيل: هدى للمتقين الجامعين بين الإيمان بما يدركه العقل جملة وبين الإيمان بما لا طريق إلى إدراكه غير السمع. **قوله:** (والإتيان) مجرور معطوف على الإيمان والضمير المنصوب في «يصدقه» راجع إلى الإيمان فإن العبادة البدنية المستفادة من قوله: ﴿ويقيمون الصلاة﴾ والعبادات المالية المستفادة من قوله: ﴿ومما رزقناهم﴾ ينفقون مصدقة للإيمان وأمارة له. **قوله:** (وكرر الموصول تنبيهًا على تغاير القبيلتين وتباين السبيلين) عما يخطر بالبال من أنه على تقدير أن يكون العطف لتغاير الصفات مع اتحاد الذات ينبغي أن لا يتكرر الموصول بل يكتفي بعطف الصلاة بعضها على بعض كما في البيتين المذكورين، وكما اكتفى به في قوله تعالى: ﴿ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون﴾ وتقرير الجواب أنه كرر الموصول للتنبيه على أن كل واحدة من قبيلتي الصلتين تغاير القبيلة الأخرى من حيث اختلاف سبيل الإدراك فيهما، فإن سبيل إدراك القبيلة الأولى هو العقل وسبيل إدراك القبيلة الثانية السمع، فإن مجرد عطف بعض الصلة مع اتحاد ذات الموصول وإن دل على تغاير مضمون الصلات في أنفسها كما في عطف «ويقيمون الصلاة وينفقون مما رزقناهم» إلا أنه إذا كرر الموصول وعطف أحدهما على الآخر مع عدم اختلافهما ذاتًا تكون دلالته على تغاير مضمون الصلات أتم وأقوى فيما نحن فيه، فإن تكرير الموصول فيه كما يدل على تغاير القبيلتين يدل على تباين السبيلين أيضًا. **قوله:** (أو طائفة منهم) عطف على قوله: «الأولون» أي ويحتمل أن لا يراد بالموصول الثاني الأولون بأعيانهم بل يراد بهم طائفة من الأولين لا كلهم، ويكون عطف هذه الطائفة على الأولين من قبيل عطف الخاص على العام تشريفًا لهم وتعظيمًا من حيث إنهم جمعوا بين الإيمانين أصالة وهم مؤمنو أهل الكتاب أعني الإيمان بالقرآن والإيمان بالكتب المتقدمة، بخلاف من آمن بالقرآن من أهل الشرك فإن إيمانه بالكتب المتقدمة ليس أصالة بل إنما هو في ضمن إيمانه بالقرآن. وإذا كان المراد بالموصول الثاني طائفة من الأولين وهم مؤمنو أهل الكتاب يكون الأولون

تعظيمًا لشأنهم وترغيبًا لأمثالِهم، والإنزالُ نقلُ الشيء من الأعلَى إلى الأسفل وهو إنّما يلحق المعاني بتوسّط لحوقه الذوات الحاملة لها. ولعلّ نزولَ الكتب الإلهيّة على الرّسل بأن يتلقّفه الملكُ مِن الله تعالى تلقّفًا روحانيًا أو يحفَظه من اللّوح المحفوظ فينزل به

عامًا شاملاً لهم ولمن آمنوا عن الشرك كمؤمني العرب، ويكون عطف الموصول الثاني على الأولين من قبيل عطف جبريل وميكائيل على الملائكة تشريفًا لهم وتعظيمًا من حيث إنهم جمعوا بين الإيمانين أصالة أعني الإيمان بالقرآن والإيمان بسائر الكتب المنزلة، بخلاف من آمن بالكتاب المصدق لما تقدمه وترغيبًا لغيرهم ممن آمن بالكتب السابقة دون القرآن في أن يؤمنوا بالقرآن أيضًا كما مر من إيمان مؤمني أهل الكتاب بهما جميعًا فيستحقوا ما استحق هؤلاء من المدح والثناء. ووجه كون الموصول الثاني طائفة من الذين يؤمنون بالغيب مع أن ما آمنوا به هو الذي يكون سبيل إدراكه السمع دون العقل فكيف يكون إيمانهم إيمانًا بالغيب، إن المراد بالغيب في الآية المذكورة ما لا يكون مدركًا بالحس ولا ببديهة العقل بل يكون حكمًا استدلالاً مدركًا بما نصب عليه من الدليل. فإن قيل: على تقدير أن يكون المراد بالغيب الأحكام والتصديقات الاستدلالية يكون معنى قوله تعالى: ﴿يؤمنون بالغيب﴾ يصدقون بالتصديقات المكتسبة بما نصب عليه من الدليل فما معنى التصديق بالتصديق؟ قلنا: مبنى الكلام على تضمين الإيمان معنى الإقرار والاعتراف كأنه قيل: يؤمنون مقرين معترفين بالغيب أي بجميع الأحكام الاستدلالية التي عُلم كونها من دين رسول الله ﷺ ومن جملتها الحكم بحقية الكتب المنزلة فإنه حكم استدلالي، فيكون غيبًا ولا ينافيه كون بعض أطرافه مدركًا بالسمع. ورجح الوجه الأول على الثاني بقرب المعطوف عليه وبأن اتصاف مؤمني أهل الكتاب بالتقوى ظاهر فلا وجه لإخراجهم عنها، وعلى الوجهين الأخيرين بتحقق التغاير الذاتي بين المعطوفين على ذلك الوجه دونهما، ورجح الوجه الثالث على الرابع بأن الحمل على عطف الخاص على العام غير مناسب للمقام لأن سوق الكلام لمدح القرآن بكونه هدى وكونه للمتقين أدل على كماله في باب الهداية من كونه هدى لأهل الكتاب ولو كان من عطف الخاص على العام لوجب أن يكون الأمر بالعكس من ذلك.

قوله: (وهو إنما يلحق المعاني بتوسط لحوقه الذوات الحاملة لها) جواب عما يقال من أن النقل والتحريك إنما يلحق الجواهر المتحيزة بالذات كالجوهر الفرد وما يتركب منها فإنها كما تقبل التحيز بالذات تقبل الانتقال من أحيازها أيضًا بخلاف المعاني والأعراض القائمة بالموضوعات أي التابعة لها في التحيز، فإنها إذا لم تتحيز بذواتها كيف تقبل الانتقال عن أحيازها؟ وتقرير الجواب أنه لا يلزم من عدم تحيزها بذواتها أن لا تقبل الحركة والانتقال أصلاً فإن اللازم من عدم تحيزها بالذات أن لا تقبل الحركة الذاتية ولما تحيزت تبعًا

فيبلغه إلى الرسول. والمراد بمّا أنزل إليك القرآنُ بأسره والشريعةُ عن آخرها، وإنما عبّر عنه بلفظ الماضي وإن كان بعضه مترقبًا تغليبًا للموجود على ما لم يوجد وتنزيلاً للمنتظر

لموضوعاتها قبلت الحركة التبعية العارضة لها بسبب حركة موضوعاتها كحركة جالس السفينة تبعًا للسفينة، وكذلك إذا تحرك الجسم يتحرك معه ما حلّ فيه من الأعراض. فمعنى إنزال الله تعالى الكتاب تحريكه بتحريك محله الذي هو الملك الحامل له، ومعنى تحريك المحل أمره بالحركة والنزول. ثم إنه ذكر لكيفية أخذ الملك النازل بالكلام الإلهي وجهين: الأول أن جبريل عليه الصلاة والسلام أخذ المعنى الأزلي والكلام النفسي القائم بذات الله سبحانه وتعالى أخذًا روحانيًا أي معنويًا غير ملتبس بكثرة الحروف والأصوات، فإن المعنى الأزلي بمنزلة الروح للكلام اللفظي المركب من الأصوات والحروف والتلقف الأخذ بسرعة وإنما قال: «تلقفًا روحانيًا» لأن المتلقف منه منزه عن أن يقوم به الكلام اللفظي الحادث وإن كان الملك عندنا جسمًا لطيفًا من شأنه أن يتشكل بأشكال مختلفة والأشاعرة جوزوا أن يسمع كلامه تعالى الأزلي بلا صوت ولا حرف كما ترى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم ولا كيف فيجوز أن يخلق الله تعالى لجبريل عليه الصلاة والسلام وهو في مقامه عند سدرة المنتهى سماعًا لكلامه الأزلي وإن لم يكن من جنس الحروف والأصوات، ثم أقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم. ويقال له إنه كلام الله تعالى تسمية للدال باسم مدلوله. والوجه الثاني لكيفية أخذه أن يخلق الله تعالى في اللوح المحفوظ كتابة ونقشًا يدل على هذا النظم المخصوص فيقرؤه جبريل عليه الصلاة والسلام ويحفظه ويبلغه إلى رسول الله ﷺ. وقد مر ما يتعلق بهذا الكلام أول الخطبة. **قوله: (والمراد بما أنزل إليك القرآن بأسره)** جواب عما يقل إن أريد بما أنزل جميع القرآن فهو غير منزل وقت إيمانهم فكيف يصح التعبير عن إنزاله بلفظ الماضي؟ وإن أريد به المقدر المنزل وقت الإيمان فالإيمان به إيمان ببعض المنزل مع أنه يجب الإيمان بجميع المنزل سواء تحقق إنزاله أو كان مترقب الإنزال بعد بأن يصدق إجمالاً ويعترف بأن كل ما نزل وما سينزل شيئًا فشيئًا فهو حق، لأنهم وصفوا بالإيمان بجميع ما يجب أن يؤمن به من الغيب، ولا شك أن ما هو مترقب النزول من جملة ما يجب أن يؤمن به إجمالاً فإن الإيمان بتفاصيل الترقب إنما يجب عند تحقق نزوله فينبغي أن يشار إلى اشتمال إيمانهم على الإيمان بما هو مترقب النزول أيضًا أي كما ذكر إيمانهم بالمقدار المنزل وقت الإيمان. وتقرير الجواب أن نختار أن المراد بما أنزل إليك جميع القرآن ما نزل منه وما هو مترقب النزول، وقولك: «ولا يصح حينئذ التعبير عن إنزاله بلفظ الماضي» فالجواب عنه من وجهين: الأول تغليب ما وجد نزوله على ما لم يوجد ثم أن يعبر عنهما بما يعبر به عما تحقق نزوله فصار الكل بذلك كأنه قد أنزل. وفي الكشاف: المراد المنزل كله، وإنما عبر

منزلةَ الواقع، ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ [الأحقاف: ٣٠] فإنّ الجن لم يسمعوا جميعه ولم يكن الكتاب كلُّهُ مُنزلاً حينئذ. وبما أنزل من قبلك التوراةُ والإنجيلُ وسائر الكُتُب السابقة والإيمانُ بهما جملةً فرضُ عينٍ،

عنه بلفظ الماضي وإن كان بعضه مترقبًا تغليبًا للموجود على ما لم يوجد كما يغلب المتكلم على المخاطب والمخاطب على الغائب، فيقال: أنا وأنت فعلنا كذا وأنت وزيد تفعل كذا، فيكون قوله تعالى: ﴿ما أنزل إليك﴾ مجازًا مرسلاً من قبيل التعبير عن الكل بلفظ الجزء. والوجه الثاني أنه جعل كل القرآن منزلاً وإن كان بعضه مترقب النزول تشبيهًا بما تحقق نزوله لكونه محقق النزول فاستعير له اللفظ المستعمل فيما تحقق نزوله. **قوله**: (ونظيره) يعني أن نظيره في الاحتياج إلى أحد التأويلين، فإن قول الجن ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ [الأحقاف: ٣٠] بلفظ أنزل يتبادر منه أن سماعهم قد تعلق بكل الكتاب وأنه قد أنزل بتمامه حين تعلق به سماعهم بناء على أن المتبادر من لفظ الكتاب عند الإطلاق هو المجموع لا البعض ولا القدر المشترك بين بعضه وكله. والحال أن الجن لم يسمعوا جميعه ولم يكن كله منزلاً حينئذ فوجب المصير إلى أحد التأويلين المذكورين وهو أن يغلب ما سمعوه على ما لم يسمعوه وينزل المجموع منزلة المسموع، فيقال في حقه: سمعنا كتابًا وأن يغلب ما تحقق نزوله على ما لم يتحقق نزوله ويقال في حق الجميع: أنزل وأن يشبه ما هو مترقب النزول بما تحقق نزوله فيستعار للجميع اللفظ المستعمل فيما تحقق نزوله استعارة تصريحية.

قوله: (وبما أنزل من قبلك التوراة والإنجيل وسائر الكتب السابقة) هو معطوف على قوله: ﴿بما أنزل إليك﴾ في قوله: «والمراد بما أنزل إليك». **قوله**: (والإيمان بهما جملة فرض عين) أي بكل واحد مما أنزل عليه عليه الصلاة والسلام وما أنزل من قبله إجمالاً أي مع قطع النظر عن تفاصيل ما فيهما من الشرائع والأحكام فرض عين، والإيمان بتفاصيل ما أنزل عليه عليه الصلاة والسلام فرض كفاية. وقوله: «متعبدون» أي مكلفون بتفاصيله وقيام المرء بما أوجب الله تعالى علمًا وعملاً لا يمكنه إلا إذا علمه على سبيل التفصيل إذ لو لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به، بخلاف الإيمان بتفاصيل ما أنزل من قبله فإنه ليس بفرض علينا أصلاً أي لا فرض عين ولا فرض كفاية لأنه تعالى لم يكلفنا بما فيه حتى تلزمنا معرفته على سبيل التفصيل، بل إن عرفنا شيئًا من تفاصيله فحينئذ يلزم علينا الإيمان بتلك التفاصيل. قال الإمام رحمه الله: الإيمان بما أنزل عليه عليه الصلاة والسلام واجب لأنه قال في آخره: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: ٥] بطريق الحصر فثبت به أن من لم يكن له هذا الإيمان وجب أن لا يكون مفلحًا، وإذا ثبت وجوب ذلك ثبت أنه يجب تحصيل العلم بما أنزل على محمد ﷺ على سبيل التفصيل لأنه إن لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به إلا أن تحصيل

وبالأوّل دون الثاني تفصيلاً من حيث إنا متعبَّدُون بتفاصيله فرض ولكن على الكفاية لأن وجوبه على كل أحدٍ يوجب الحرج وفَساد المَعاش.

﴿وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ ۝٤﴾ أي يُوقنون إيقانًا زالَ معه ما كانوا عليه مِن أنَّ الجنةَ لا يَدخلها إلاّ من كان هُودًا أو نصارَى، وأنَّ النار لن تمسّهم إلاّ أيامًا معدودة واختلافُهم في نعيم الجنة أَهُوَ مِن جنس نعيم الدنيا أو غيرِه؟ وفي دوامِه وانقطاعِه وفي تقديم الصلة وبناء يوقنون على هم تعريضٌ بمن عداهم من أهلِ الكتاب، وبأنّ اعتقادَهم في أمر الآخرة غير مطابق ولا صادر عن إيقان، واليقين اتِقان العلم بنفي الشك والشبهة عنه بالاستدلال ولذلك لا يوصف به علم الباري تعالى ولا العلوم الضروريّة. والآخرة تأنيثُ الآخِرِ صفةُ الدّارِ بدليل قوله تعالى: ﴿تِلۡكَ ٱلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ﴾ [القصص: ٨٣] فغُلِّبَت

هذا العلم واجب على سبيل الكفاية. فإن تحصيل العلم بالشرائع النازلة على رسول الله ﷺ على سبيل التفصيل غير واجب على العامة لأن وجوبه على كل أحد حرج عظيم يستلزم اختلال أمر المعاش، وأما الإيمان بما أنزل على الأنبياء الذين كانوا قبله عليه الصلاة والسلام فإنه واجب على الجملة لأن الله تعالى ما تعبدنا الآن به حتى تلزمنا معرفته على التفصيل، بل إن عرفنا شيئًا من تفاصيله فهناك يجب علينا الإيمان بتلك التفاصيل.

قوله: (أي يوقنون إيقانًا زال معه ما كانوا عليه) من الاعتقاد الذي يزعمون أنه إيقان بالآخرة مع أنه ليس بإيقان بل هو جهل محض وزعم بلا دليل، كما أن معتقدهم خيال فاسد مبني على محض التوهم والتخمين كاعتقادهم بأن الجنة لا يدخلها إلا من كان هودًا أو نصارى وأن النار لن تمسهم إلا أيامًا معدودات وهي أيام عبادتهم العجل. فإن الظاهر أن همزة «أيقن» للصيرورة ومعناه: صار ذا يقين وهو العلم المتقن الذي لا يتطرق إليه الشك والشبهة، لكونه موجب النظر الصحيح والبرهان القاطع. لما حصر الإيمان بحقيقة الآخرة فيمن آمن بهذا المنزل والمنزل قبله بأنه إيمان زال معه ما كانوا عليه من الاعتقاد الباطل ومن اختلافهم إذ هو مجرور معطوف على قوله: «إن الجنة» بناء على أن اختلافهم أيضًا مما كانوا عليه فينبغي أن يكون معطوفًا على ما وقع في حيز من البيانية في قوله: «من أن الجنة» الخ. فإن اليهود خذلهم الله بعد ما اتفقوا على الإقرار بالنشأة الأخرى والحشر الجسماني اختلفوا: فذهبت طائفة منهم إلى أن نعيم الجنة من جنس نعيم الدنيا وأن لذة أهلها بمطاعمها ومشاربها ومناكحها على حسب تلذذهم بها في الدنيا. وذهب آخرون إلى أن التلذذ الجسماني إنما احتيج إليه في الدنيا لأجل نماء الأجسام وللتوالد وللتناسل لبقاء النوع وأهل الجنة مستغنون عن ذلك فلا يتلذذون إلا بالنسيم والأرواح العبقة والسماع اللذيذ والفرح والسرور. والأرواح

....

جمع ريح بمعنى الرائحة. وفي الصحاح: وجدت ريح الشيء ورائحته بمعنى، وأصل الريح الروح فقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها. والعبقة الرائحة يقال: عبق الطيب بالثوب أي لصق به ولزق. واختلفوا أيضًا في دوام نعيم الجنة وانقطاعه. **قوله**: (وفي تقديم الصلة) وهي قوله: ﴿بالآخرة﴾ فإنه متعلق بيوقنون ويوقنون خبر لقوله: ﴿هم﴾ فهذه جملة اسمية عطفت على الجملة الفعلية قبلها فهي صلة أيضًا. **قوله**: (وبناء يوقنون على هم) أي جعله خبرًا له مؤخرًا عنه. وهو جواب عن سؤالين: أحدهما أن قوله: ﴿بالآخرة﴾ متعلق بيوقنون فلم قدم عليه؟ وثانيهما أن قوله: ﴿هم﴾ فاعل معنوي ليوقنون فلم قدم عليه؟ وجعل مبتدأ فإن أصل الكلام ويوقنون بالآخرة فلم عدل عنه؟ ومحصول الجواب أنه عدل إلى كل واحد من التقديمين ليفيد التقديم الأول وهو تقديم بالآخرة أن إيقانهم مقصور على ما هو حقيقة الآخرة لا يتعداها إلى ما هو خلاف حقيقتها كما يزعم اليهود، كأنه قيل: يوقنون بالآخرة لا بغيرها. وفيه تعريض بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالقرآن بأن ما كانوا عليه ليس من الإيمان بحقيقة الآخرة لعدم خلوص علمهم بالآخرة عن الشبه الباطلة فإن اعتقادهم في أمر الآخرة غير مطابق لحقيقة الآخرة، وليفيد تقديم الفاعل المعنوي أن الإيقان بالآخرة مقصور على المؤمنين لا يتجاوزهم إلى أهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالقرآن وفيه تعريض لهم بأن اعتقادهم الذي يزعمون أنه إيقان ليس إيقانًا أصلاً بل هو جهل محض كما أن معتقدهم خيال باطل، وإنما الإيقان ما عليه المؤمنون كما أن الآخرة هي التي يعتقدونها. **قوله**: (تعريض بمن عداهم من أهل الكتاب) توطئة لما بعده من المعطوفين اللذين مؤداهما بيان ما كانوا عليه عطفًا عليه على طريق: أعجبني زيد وكرمه، فإن ذكر زيد فيه توطئة والمقصود ذكر كرمه. فكذلك ذكر أهل الكتاب توطئة والمقصود ذكر ما كانوا عليه من أن ما زعموه آخرة ليس بآخرة ما زعموه إيقانًا جهل. ففيه تعريض لهم على وجهين: أحدهما باعتبار تقديم الصلة، والآخر باعتبار بناء يوقنون على هم.

قوله: (وبأن اعتقادهم في أمر الآخرة غير مطابق) ناظر إلى قوله: «وفي تقديم الصلة». **قوله**: (ولا صادر عن إيقان) ناظر إلى قوله: «وبناء يوقنون على هم» فهما نشر على ترتيب اللف. ذكر في الحواشي الشريفية أن هناك تقديمين: أحدهما تقديم الظرف الذي هو بالآخرة وهو يفيد تخصيص إيقانهم بالآخرة أي إن إيقانهم مقصورة على حقيقة الآخرة لا يتعداها إلى ما هو على خلاف حقيقتها، وفي ذلك تعريض أن ما عليه مقابلوهم ليس من حقيقة الآخرة في شيء كأنه قيل: يوقنون بالآخرة لا بخلافها كأهل الكتاب. والثاني تقديم المسند إليه الذي بنى عليه «يوقنون» وهو يفيد أيضًا تخصيص أن الإيقان بالآخرة منحصر فيهم لا

....

يتجاوزهم إلى أهل الكتاب، وفيه تعريض بأن اعتقادهم الذي يزعمون أنه إيقان بالآخرة ليس بإيقان هو جهل محض كما أن معتقدهم خيال فاسد وإنما الإيقان ما عليه المؤمنون كما أن الآخرة هي التي يعتقدونها. وقوله: «من أهل الكتاب» توطئة عطف عليها ما هو المقصود على طريقة: أعجبني زيد وكرمه والكلام على النشر المرتب أي في تقديم الآخرة تعريض بما كانوا عليه، وفي بناء يوقنون تعريض بأن قولهم ليس بصادر عن إيقان. **قوله: (واليقين إتقان العلم)** أي أحكامه. **قوله: (بالاستدلال)** متعلق بنفي الشك. **قوله: (ولذلك)** أي ولكون الإيقان متفرعًا على النظر والاستدلال نتيجة لهما لا يوصف به علم الباري سبحانه وتعالى ولا العلوم الضرورية. قال الإمام الواحدي رحمه الله تعالى: يقال: يقن ييقن يقنًا فهو يقن وأيقن الأمر واستيقن وتيقن كله بمعنى، واليقين هو العلم الذي يحصل بعد النظر واستدلال ولا يجوز أن يسمى علم الله تعالى يقينًا لأن علمه تعالى لا يحصل عن نظر واستدلال، ومعنى أنهم يؤمنون بالآخرة يعلمونها علمًا استدلاليًا: إلى هنا كلامه. قيل: هذا منقوض بقولهم: الضروريات من أجل اليقينيات وأقواها وبقول المصنف رحمه الله في سورة التكاثر، فإن علم المشاهدة أعلى مراتب اليقين فإنه تصريح بأن العلوم المستندة إلى مشاهدة من اليقينيات مع أنها علوم ضرورية. **قوله: (والآخرة تأنيث الآخر)** اسم فاعل من معنى التأخر. والآخر نقيض الأول من أخّر بمعنى تأخر وإن لم يستعمل. والآخر بفتح الخاء اسم تفضيل منه، والآخرة صفة الدار بدليل قوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ﴾ [القصص: ٨٣] سميت تلك الدار الآخرة لتأخرها عن هذه الدار، وسميت هذه الدار الدنيا تأنيث الأدنى بمعنى الأقرب لكونها أدنى من الآخرة. **قوله: (فغلبت)** لما ذكر أنها صفة بمعنى أنها تدل على ذات مبهمة باعتبار معنى هو المقصود وذلك يستلزم أن يذكر معها الموصوف لفظًا أو تقديرًا لتعيين الذات المبهمة التي هي مدلول اللفظ. ومن المعلوم أن الصفة بالمعنى المذكور قد تغلب على ذات معينة من بين تلك الذوات المبهمة بحيث لا تستعمل في غير تلك الذات المعينة «كالرب» إذا لم يضف «وكالرحمن» فإنهما غلبا عليه تعالى، وقد لا تغلب بل يصح إطلاقها على كل واحد من الذوات الملحوظة باعتبار المعنى المقصود القائم بها، وأن كون الاسم صفة لا يستلزم كونها من الصفات الغالبة ولا من الصفات الباقية على عمومها وإبهامها بيّن أن الآخرة مع أنها صفة فهي صفة غالبة على تلك الدار كما أن الدنيا صفة غالبة على هذه الدار، ثم إنهما مع كونهما من الصفات الغالبة قد جرتا مجرى الأسماء أي الأسماء المقابلة للصفات إذ قلما يذكر موصوفهما معهما، واعلم أن الغلبة قد تكون في الأسماء كالبيت على الكعبة شرفها الله تعالى، والكتاب على كتاب سيبويه، وفي الصفات كما مر، والمعاني كالخوض على الشروع

كالدنيا. وعن نافع أنه خففها بحذف الهمزة وإلقاء حركتها على اللام، وقرىء يؤقنون بقلب الواو همزة لضم ما قبلها إجرآء لها مجرى المضمومة في وجوه ووقتت، ونظيره:

لَحُبُّ الـمُـؤقِـدَانِ إلـى مُـؤسَـى وجَـعـدَةُ إذ أضـاءهـمـا الـوُقـودُ

في الباطل خاصة. **قوله:** (وعن نافع أنه خففها) أي سلك في تلفظ قوله تعالى: ﴿وبالآخرة هم يوقنون﴾ سبيل التخفيف بأن حذف همزتها وألقى حركتها على اللام كما في قوله: دابة لرض. **قوله:** (وقرىء يؤقنون بقلب الواو همزة لضم ما قبلها) إجراء للواو المضموم ما قبلها مجرى الواو المضمومة نفسها، فإن الواو المضمومة الواقعة «فاء» الكلمة يجوز قبلها همزة كما في: وجوه ووقتت فإنه يجوز أن يقال فيهما: «أجوه» «وأقتت» وفي ﴿يوقنون﴾ لم تكن الواو المبدلة من «فاء» الكلمة مضمومة لكن أجريت ضمة ما قبلها وهو حرف المضارع مجرى الضمة الواقعة على نفسها فقلبت لذلك همزة. كما في قول جرير في وصف ابنيه موسى وجعدة وكانا مشهورين بالسخاء وإيقاد النار للقرى:

(لـحـب الـمـؤقـدان إلـى مـؤسـى وجـعـدة إذ أضـاءهـمـا الـوقـود)

فإن سيبويه روى قلب الواو همزة في المؤقدان، وفي مؤسى اجراء لضمة ما قبلها مجرى ضمة نفسها. وحب فعل ماضٍ أصله حبب على وزن كرم وشرف ومعناه صار محبوبًا فأدغمت الباء الأولى في الثانية إما بسلب ضمتها أو بنقلها إلى الحاء قبلها، فلذلك روي لحب بفتح الحاء وضمها. واللام في لحب لام جواب قسم محذوف والماضي المثبت إذا وقع جوابًا للقسم فالأولى أن يجمع بين اللام وكلمة «قد» إلا ني أفعال المدح والذم فأنت تقتصر فيها على اللام ولا تدخلها «قد» لعدم تصرفها ولم يؤت «بقد» في قوله: «الحب» لإجرائه مجرى فعل المدح في مثل: والله لنعم الرجل زيد. وأراد بالمؤقد أن موقدي نار القرى فإنه المتبادر في استعمالات العرب خصوصًا إذا استعمل في مقام المدح وصفهما بالكرم فكنى عنه بإيقاد النار وبالاشتهار به فكنى عنه بإضاءة الوقود إياهما. والوقود بالضم مصدر بمعنى الإيقاد وبالفتح ما يوقد به من الحطب ونحوه يقال: وقدت النار تقد وقودًا بالضم أي توقدت وأوقدتها أنا واستوقدتها أيضًا، والإيقاد التوقد. وقد صح عن صاحب الكشاف أن الوقود ههنا بضم الواو على أنه مصدر. والمعنى أنه لما أضاء إيقاد النار موسى وجعدة ورأيتهما ذوي ضياء ونور وبهجة صارا محبوبين إليّ جدًا. وقيل: قوله: «إذ أضاءهما» بدل اشتمال منهما، والمعنى لحب إلى وقت إضاءة وقودهما إياهما. ونحوه في البدلية قوله تعالى: ﴿واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت﴾ أي اذكر وقت انتباذها.

﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ﴾ الجملةُ في محلّ الرفع إن جُعل أحدُ الموصولين مفصولاً عن المتّقين خبرٌ له، فكأنه لِمَا قِيلَ: هدى للمتّقين قيل: ما بالهم خُصُّوا بذلك؟ فأجيب بقوله: الذين يؤمنون إلى آخر الآيات. وإلاّ فاستئناف لا محلّ لها

قوله: (الجملة في محل الرفع) أو استئناف لا محل لها من الإعراب. والاحتمال الثاني مبني على أن يكون الموصول الأول جاريًا على المتقين صفة لهم مجرورًا أو مدحًا لهم منصوبًا بتقدير أعني، أو مرفوعًا بتقديرهم. ويكون الموصول الثاني معطوفًا على الأول فحينئذ تكون الجملة ﴿أولئك على هدى﴾ استئنافًا لبيان فائدة الحكم على المتحدى به بالأحكام المذكورة بقوله: ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين﴾ وفائدة توصيف المتقين بالأوصاف المذكورة بقوله: ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ كأنه قيل: ما فائدة الأحكام والصفات المتقدمة ونتيجتها؟ فأجيب بأنها كون المهتدين بهداية مثل ذلك الكتاب الكامل على هدى عظيم وفلاح بيّن. والاحتمال الأول مبني على أن يكون أحد الموصولين مفصولاً عن المتقين بكونه مبتدأ فيكون جملة ﴿أولئك على هدى﴾ حالاً في محل الرفع على تقدير أن يكون قوله: ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ مفصولاً عن ﴿المتقين﴾ مرفوع المحل بالابتداء فإنه حينئذ يكون ﴿أولئك على هدى﴾ في محل الرفع على أنه خبره ويكون مجموع الجملة استئنافًا فالبيان سبب اختصاص المتقين بكون الكتاب هدى لهم وأعاد الاحتمال المذكور هنا ليربط به قوله: «وإلا فاستئناف لا محل لها» وليبين أن ذلك الاحتمال غير مختص بكون الموصول الأول مفصولاً عن المتقين بل يجوز أن تكون هذه الجملة في محل الرفع على الخبرية على تقدير أن يكون الموصول الأول جاريًا على المتقين صفة لهم أو مدحًا منصوبًا أو مرفوعًا، ويكون الموصول الثاني مبتدأ خبره هذه الجملة. فيحنئذ يكون الموصول الثاني مع خبره جملة معطوفة على جملة ﴿هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب﴾ الخ إلا أن هذا العطف إنما يحسن على تقدير أن يكون المقصود من الجملة المعطوفة التعريض بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا برسول الله ﷺ وما أنزل إليه بأنهم ليسوا على هدى في الدنيا ولا على فلاح في العقبى وإن زعموه زعمًا فاسدًا. فإن هذه الجملة باعتبار التعريض المذكور تصير مناسبة للجملة السابقة في الغرض والأسلوب من حيث كونهما مسوقتين لبيان وصف الكتاب فكأنه قيل: هو هدى للمتقين وليس هدى لأهل الكتاب التابعين، فيصح عطف الثانية على الأولى لأن الثانية إذا لم يعتبر فيها التعريض بل كانت لمجرد التصريح باختصاص المذكورين بالهدى والفلاح تكون الجملة الأولى لبيان أن الكتاب هدى لجماعة وتكون الثانية لبيان أن جماعة آخرين مختصون بالهدى والفلاح فتكون كل واحدة منهما منقطعة عن الأخرى. ومثل هذه الجمل لا يعطف بعضها على بعض عند البلغاء. **قوله: (خبر له)** خبر ثانٍ لقوله: «الجملة»

....

والضمير المجرور في قوله: «له» راجع إلى أحد الموصولين.

قوله: (فكأنه لما قيل: هدى للمتقين) فدل باللام الجارة على اختصاص المتقين بكون الكتاب هدى لهم كأنه قيل: ما بالهم خصوا بذلك؟ سائلاً عن سبب اختصاصهم ما هو، فأجيب عنه بقوله تعالى: ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ إلى آخر الآيات. وحاصل الجواب أن سبب اختصاصهم بذلك اتصافهم بتلك الصفات المذكورة بقوله: ﴿يؤمنون بالغيب﴾ فإن ترتيب الحكم على اسم الإشارة الذي أشير به إلى المتصف بوصف بمنزلة ترتبه على المتصف بذلك الوصف وترتبه عليه صريحًا يشعر بعلية ذلك الوصف للحكم المذكور. فكأنه قيل: الذين هذه المذكورات عقائدهم وأعمالهم أحقاء بأن يهديهم الله تعالى في الدنيا بكتابه الكريم ويعطيهم في الآخرة الفلاح العظيم فلذلك خصوا بهما وحرم منهما من ليسوا على صفتهما. فظهر بهذا أن جملة ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾ على تقدير كونه خبرًا لأحد الموصولين تكون الجملة الكبرى استئنافًا لا محل لها من الإعراب وكانت جملة ﴿أولئك على هدى﴾ مرفوعة المحل على الخبرية. **قوله:** (وإلا فاستئناف) أي إن لم يجعل أحد الموصولين مفصولاً عن المتقين بل جعل الأول موصولاً بهم وجعل الثاني معطوفًا عليه تكون جملة ﴿أولئك على هدى﴾ مستأنفة لا محل لها من الإعراب. ثم إن الاستئناف لا بد أن يكون جواب سؤال مقدار اقتضته الجملة الأولى ونزلت منزلة السؤال لاشتمالها عليه واقتضائها له. وقد ذكر في كتب المعاني أن الاستئناف ثلاثة أنواع: الأول أن يكون السؤال عن سبب الحكم مطلقًا كما في قوله:

قال لي كيف أنت قلت عليل سهر دائم وحزن طويل

فإن قوله: «سهر دائم» جملة مستأنفة وقعت جوابًا عن السؤال عن سبب علته ما هو؟ فإنه لما قال: أنا عليل توجه أن يقال: ما سبب علتك وموجب مرضك؟ فأجاب عنه بأنه سهر دائم وليس السؤال عن سبب خاص لهذا الحكم بأن يقال: هل سبب علتك كذا وكذا؟ لا سيما السهر والحزن لأنهما أبعد أسباب المرض، فعلم أن السؤال عن السبب المطلق. والنوع الثاني أن يكون السؤال عن سبب خاص للحكم كما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [يوسف: ٥٣] فإن الجملة المؤكدة بأن جواب عن السؤال عن السبب الخاص لعدم تبرئته نفسه كأنه قيل: النفس أمارة بالسوء قال: نعم إنها أمارة بالسوء، والتأكيد دليل على أن السؤال عن السبب الخاص. والنوع الثالث أن لا يكون السؤال عن سبب الحكم لا عن السبب المطلق ولا عن السبب الخاص بل عن شيء غير السبب كما في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ سَلَٰمٗاۖ قَالَ سَلَٰمٞۖ﴾ [هود: ٦٩] فإنه لما حكى أن الملائكة قالوا لإبراهيم

فكأنه نتيجة الأحكام والصفات المتقدّمة، أو جوابُ سائلٍ قال: ما للموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى؟ ونظيره أحسنتَ إلى زيدٍ صديقُك القديم حقيقٌ بالإحسان. فإنّ اسمَ الإشارة ههنا كإعادة الموصوف بصفاته المذكورة، وهو أبلغ من أن

عليه الصلاة والسلام سلامًا توجه أن يقال فماذا قال إبراهيم عليه الصلاة والسلام في جواب الملائكة؟ فقيل: قال لهم سلام. فهو جواب عن السؤال عن غير السبب. فقول المصنف فكأنه «نتيجة الأحكام والصفات المتقدمة» إشارة إلى أن جملة ﴿أولئك﴾ من النوع الثالث من أنواع الاستئناف. فكأنه قيل: ما الفائدة في الاتصاف بهذه الصفات المتقدمة وما الحكمة في كون الحكم على المتحدى به بالأحكام المذكورة بقوله: ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين وما نتيجة تلك الأحكام والصفات المتقدمة؟ فأجيب بأن فائدتها ونتيجتها كون المهتدين بهداية مثل ذلك الكتاب الكامل على هدى عظيم وفلاح بيّن. فالمراد بالأحكام ما يستفاد من قوله تعالى: ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين﴾ وبالصفات ما يستفاد من قوله: ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ الخ. **قوله: (أو جواب سائل قال: ما للموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى الخ)** إشارة إلى أن جملة ﴿أولئك على هدى﴾ من قبيل النوع الأول من أنواع الاستئناف كأنه قيل: ما سبب اختصاص الموصوفين بها بكون الكتاب هدى للمتقين؟ فأجيب بأن الاتصاف بهذه الأوصاف سبب كاف لذلك الاختصاص ففي هذا الجواب تنبيه على غفلة السائل عن فضيلة تلك الصفات فإن الأوصاف التي أجريت عليهم مقتضية لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهرًا فلولا أن السائل غفل عن اقتضائها له لما سأل عن سبب اختصاصهم يكون الكتاب هدى للمتقين عظيمًا لهم، فلما كان سؤاله مبينًا على غفلته عن كون الأوصاف المذكورة مقتضية لذلك الاختصاص، أجيب بإعادة الدعوى بعينها تنبيهًا على أن التأمل فيها يغنيه عن مؤنة السؤال. هذا توضيح مراد المصنف وصاحب الكشاف من هذا الكلام: وإن قيل عليه إنه مجرد احتمال لظهور أن ليس لهذا السؤال زيادة توجه ولا للجواب كثير فائدة وزيادة بيان بل هو إعادة للدعوى. **قوله: (ونظيره)** أي نظير كل واحد من الاستئنافين اللذين ذكر أولهما بقوله: «وكأنه لما قيل هدى للمتقين قيل ما بالهم خصوا بذلك فأجيب بقوله الذين يؤمنون بالغيب إلى آخر الآيات» فإنه تصريح بأن هذا الجواب استئناف. وذكر ثانيهما بقوله: «وإلا فاستئناف لا محل لها من الإعراب» فإن المثال المذكور نظير لكل واحد من الاستئنافين من حيث إن كل واحد منهما من قبيل أبلغ قسمي الاستئناف وهو بإعادة صفة ما استؤنف عنه الحديث كما في المثال المذكور، لا بإعادة اسمه كما إذا قيل: أحسنت إلى زيد زيد حقيق بالإحسان. وكونه من الاستئناف الأول بإعادة صفة ما استؤنف عنه ظاهر لأن ما استؤنف عنه في الآية وهو المتقون بمنزلة زيد في المثال المذكور وقد استؤنف في

يستأنف بإعادة الاسم وحده لِما فيه من بيانِ المقتضِي وتلخيصِه فإنّ ترتّب الحكم على الوصف إيذانٌ بأنه الموجبُ له. ومعنى الاستعلاء في على هدًى تمثيلُ تمكّنِهم من الهدى واستقرارهم عليه بحالِ مَن اعتلى الشيء ورَكِبَهُ. وقد صرّحوا به في قولهم:

امتطى الجهلَ وغوى واقتعد غاربَ الهوى

قوله: ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ بذكر صفة المتقين كما استؤنف في قوله: صديقك القديم أهل لذلك بذكر صفة زيد. وأما كون الاستئناف الواقع على قوله: ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾ بإعادة وصف ما استؤنف عنه فقد بينه بقوله: «فإن اسم الإشارة ههنا كإعادة المتقين بصفاتهم المذكورة» وذلك لأن حق أسماء الإشارة أن يشار بها إلى مشاهد محسوس أو إلى ما هو منزل منزلته في التمييز والظهور، ولما كانت الصفات التي أجريت على المتقين مميزة لهم وجاهلة إياهم كأنه محسوس مشاهدون صح أن يشار إليهم بلفظ ﴿أولئك﴾ كأنه قيل: أولئك المنزلون منزلة المشاهد المحسوس من تميزهم بتلك الصفات، فيكون الكلام من قبيل ترتيب الحكم على الأوصاف الصالحة للعلية فيكون ذكرهم بلفظ أولئك من قبيل الاستئناف بإعادة وصف ما استؤنف عنه وليس في ذكرهم بلفظ الضمير هذه الملاحظة لأنه موضوع لإحضار الذات المتقدم ذكرها لفظًا أو معنى أو حكمًا مع قطع النظر عن الأوصاف القائمة لها.

قوله: (لما فيه من بيان المقتضي وتلخيصه) أي لما في الاستئناف بإعادة الصفة من بيان المقتضي للحكم وهو الوصف المناسب المشعر بعليته للحكم المذكور، فإن ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بكون ذلك الوصف موجبًا لذلك الحكم. وأما كون بيان المقتضي على وجه التلخيص فلأن الاستئناف ببيان الحكم على اسم الإشارة بمنزلة الاستئناف بإعادة الموصوف بصفاته في الإيذان بعلية الحكم فلذلك كان بيان المقتضي بهذا الوجه أخصر بالنسبة إلى بيانه بإعادة الموصوف بصفاته. **قوله:** (ومعنى الاستعلاء في على هدًى تمثيل تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه بحال من اعتلى الشيء وركبه) يعني أن كلمة «على» في الآية ليست للاستعلاء الحقيقي لأن المتقين لا يستعلون على الهدى حقيقة كاستعلاء زيد مثلاً على الفرس أو على السطح، بل هي استعارة تبعية شبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء. وقد تقرر في موضعه أن الاستعارة في الحرف تقع أولاً في متعلق معناه كالاستعلاء والظرفية والابتداء مثلاً، ثم تسري إلى الحرف بتبعيته فيشبه شيء من المعاني بذلك المتعلق، ثم يطلق اسم المشبه به على المشبه على طريق الاستعارة الأصلية، ثم يعبر عن الاسم المستعار بلفظ الحرف فيكون استعارة تبعًا. قال صاحب المفتاح: المراد بمتعلقات معاني الحروف ما يعبر

وذلك إنما يحصل باستفراغ الكفر وإدامة النظر فيما نصب من الحجج والمواظبة

بها عنها عند تفسير معانيها مثل قولنا: «من» معناه ابتداء الغاية «وفي» معناها الظرفية «وكي» معناها الغرض. فهذه ليست معاني الحروف وإلا لما كانت حروفًا بل تكون هي أسماء لأن الإسمية والحرفية إنما هي باعتبار المعنى، وإنما هي متعلقات لمعانيها بمعنى أن هذه الحروف إذا أفادت معاني ردت تلك المعاني إلى هذه المعاني المستقلة بالمفهومية بنوع استلزام لأن معاني الحروف معانٍ نسبية مخصوصة وهذه المعاني معاني مستقلة بالمفهومية عامة والخاص يستلزم العام. ولما كان المستعار أصالة في قوله تعالى: ﴿على هدى﴾ هو متعلق معنى كلمة «على» وهو الاستعلاء حيث عبر عن تمكن المتقين من الهدى واستقرارهم على طريق التعبير باسم المشبه به عن المشبة بيّن أن المتقين وإن لم يستعلوا على الهدى حقيقة إلا أنه شبه تمسكهم بالهدى وتمكنهم منه باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار فأطلق اسم الاستعلاء على التمسك والاستقرار، ثم عبر عن الاستعلاء المستعار بالحرف الموضوع للاستعلاء فسرت الاستعارة الواقعة في متعلقه إليه فكان استعارة تبعية. ومعنى التمثيل التصوير فإن المقصود من الاستعارة تصوير المشبه بصورة المشبه به إبرازًا لوجه الشبه فيه بصورته في المشبه به من غير أن يكون ناقصًا عن ما في المشبه به كما في صورة التشبيه فإذا قلت: رأيت أسدًا يرمي. فقد صورت المشبه وشجاعته بصورة الأسد وجراءته. فكذلك في الآية صور تمكنهم من الهدى وتمسكهم به واستقرارهم عليه بصورة استعلاء الراكب على مركوبه في التمسك والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء، كما شبه استعلاء المصلوب على الجذع واستقراره عليه باستقرار المظروف في الظرف فاستعير له الحرف الموضوع للظرفية في قوله تعالى حكاية عن فرعون ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] ولما كان تشبيه الهدى والجهل ونحوهما من المعاني والأوصاف القائمة بالنفس بالمركوب عليه الذي يعتلى عليه حقيقة مما يستبعد في بادىء النظر أراد إزالة استبعاده فقال: «وقد صرحوا» به أي تشبيه نحو الهدى بالشيء الذي يعتلى عليه ويركب وإن ذلك شائع متعارف فيما بين الخلق حيث قالوا: امتطى الجهل وغوى أي ركبة واتخذه مطية ومركبًا، وقالوا أيضًا: اقتعد غارب الهوى فإن معناه ركب الهوى لأن الغارب ظهر الدابة ما بين السنام والعنق، والقعود على غارب الدابة كناية عن الركوب عليها. وكل واحد من المثالين من قبيل الاستعارة بالكناية حيث شبه الجهل والهوى بالمطية وأثبت لهما ما يلزم المشبه به وهو الامتطاء والغارب على سبيل التخييل ورشح بذكر الاقتعاد الملائم للمشبه به. **قوله: (وذلك)** أي كونهم على الهدى بمعنى تمكنهم منه واستقرارهم عليه إنما يحصل باستفراغ الفكر وإدامة النظر فيما نصب من الحجج ليحصل كمال القوة النظرية، وبالمواظبة على محاسبة النفس في

على محاسبة النفس في العمل. ونكّر هدى للتعظيم فكأنه أريد به ضرب لا يُبلَغُ كنهُه ولا يُقادَرُ قدرُه، ونظيره قولُ الهُذَليّ:

فلا وأبى للطير المُرِبّة بالضّحى ... على خالد لقد وقعتِ على لَحَم

وأكّد تعظيمه بأنّ الله تعالى مانِحُه والموفّق له، وقد أدغمت النون في الرّاء بغنّة وبغير غنّة.

﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ۝٥﴾ كرّر فيه اسم الإشارة تنبيهًا على أنّ اتصافَهم بتلك الصفات يقتضي كلَّ واحدة من الأثرَتَين، وأنّ كلاً منهما كافٍ في تمييزهم بها عن

العمل ليحصل كمال القوة العملية. قال الإمام: وتحقيق القول في كونهم على الهدى تمسكهم بموجب الدليل لأن الواجب على المتمسك بالدليل أن يدوم على ذلك ويتحرس من المطاعن والشبه فكأنه سبحانه وتعالى لما مدحهم بالإيمان بما أنزل إليه أولاً مدحهم بالإقامة على ذلك والمواظبة على الحراسة من الشبه ثانيًا، وذلك واجب على الخلق لأنه إذا كان مشددًا في الدين خائفًا وجلاً فلا بد أن يحاسب نفسه في علمه وعمله ويتأمل حاله فإذا حرس نفسه فيها من الإخلال به كان ممدوحًا بأنه على هدى وبصيره.

قوله: (لا يبلغ) على صيغة المجهول «وكنهه» أي نهايته وقدر الشيء مبلغه فقوله: «ولا يقادر قدره» أي لا يبلغ أحد مبلغ ذلك الهدى ومرتبته نقل عن الأساس أنه ذكر فيه أن قدر الشيء مبلغه، وفلان يقادر الشيء أي يطلب مساواته. **قوله:** (ونظيره) أي في كون التنكير للتعظيم قول الهذلي خويلد بن مرة يرثي خالد بن زهير وكان رجلاً عظيم القدر قد قتل وأقامت الطير عليه ولزمته تأكله، فاستعظم الشاعر لحمه حيث نكره وبسبب تعظيم اللحم استعظم الطير الواقعة عليه. ثم ما اكتفى بتعظيم الطير بل استعظم آباء الطير حيث أقسم بها وليس لأبيها شرف يستحق لأن يقسم به سوى كونه أبًا لها فتعظيم أبيها راجع إلى تعظيم نفس الطير وتعظيم نفس الطير راجع إلى تعظيم اللحم وتعظيم اللحم راجع إلى تعظيم خالد. وكلمة «لا» مثلها في قوله تعالى: ﴿لَآ أُقۡسِمُ﴾ [القيامة: ١؛ البلد: ١] يحتمل أن لا تكون زائدة بل تكون ردًا لكلام سابق، أي فليس الأمر كما زعمت. وقوله: «لقد وقعت» جواب للقسم والخطاب في قوله: «وقعت» للطير على طريقة الالتفات من الغيبة إلى الخطاب، وأصل أبي «أبين» في «وأبي الطير» على خلاف القياس سقطت نونه بالإضافة، ولو لم يكن كذلك لكان الواجب أن يكتب «وأب» الطير بلا ياء وذكرها بالكنية مما يدل على التعظيم أيضًا. والمربة بمعنى الواقعة الملازمة من أرب بالمكان بمعنى أقام به ولزمه. والباء

....

وعلى في قوله: «بالضحى وعلى خالد» متعلقان بالمربة. نقل عن صاحب الكشاف أنه كان يقول في حق بيت الهذلي: ما أفصحك يا بيت. **قوله:** (**وأكد تعظيمه بأن الله تعالى مانحه**) كأنه دفع لما يتوهم من أن الهدى لا يكون إلا من الله تعالى فما فائدة قوله: ﴿من ربهم﴾ فأجاب بأن فائدته تأكيدًا لتعظيم المستفاد من تنكير هدى، فإن تعظيم الشيء كما يستفاد من الإضافة إليه تعالى كما في نحو «بيت الله» و«ناقة الله» يستفاد أيضًا من إسناده إليه تعالى كما يقال: فلان مؤيد من عند الله تعالى وله فضل من ربه. وقوله تعالى: ﴿من ربهم﴾ في محل الجر على أنه صفة لهدى و «من» لابتداء الغاية أي على هدى منحوه عن عنده وأوتوه من قبله، والتوفيق هو اللطف الداعي إلى إعمال الخير كما أن العصمة هو اللطف الزاجر عن إعمال الشر. **قوله:** (**وقد أدغمت النون في الراء**) في قوله تعالى: ﴿من ربهم﴾ بغنة وبغير غنة. وفي الكشاف: أن الكسائي وحمزة ويزيد وورشًا، في رواية، والهاشمي عن ابن كثير لم يغنوها، وقد أغنها الباقون إلا أبا عمرو فقد روي عنه فيها روايتان. وفي الحواشي الشريفية: المشهور عن الفراء أن لا غنة مع اللام والتاء. وقد وردت عنهم في بعض الروايات الغنة معهما ولا نزاع في جوازها بحسب العربية وإنما النزاع في وقوعها في قراءة القرآن اختلف القراء في وقوعها فيهما والمشهور تركها.

قوله: (**كرر فيه اسم الإشارة تنبيهاً على أن اتصافهم بتلك الصفات يقتضي كل واحدة من الأثرتين**) أي من الخصلتين اللتين أوثر المتقون الموصوفون بالصفات المذكورة بكل واحدة منهما وتفردوا. فإن الأثرة بفتح الهمزة والثاء اسم لما يستبد به المرء ويتقدم على من عداه ويتميز من قوله: استأثر فلان بالشيء أي استبد به وتقرر وتميز عن غيره بسببه، والمراد بالأثرتين تمكنهم من الهدى في الدنيا وفوزهم بالفلاح في العقبى. ووجه التنبيه ما مرّ من أن ترتيب الحكم على اسم الإشارة بمنزلة ترتيبه على الموصوف من حيث إنه موصوف فيشعر بأن اتصافه بتلك الصفات علة مقتضية لكل واحدة منهما لأن تكرير العلة يدل على تعدد المعلول ولو لم يكرر لربما فهم أن ذلك الاتصاف إنما يقتضي المعطوف عليه دون المعطوف فكرر ﴿أولئك﴾ تنبيهًا على أن الاتصاف بها يقتضي المعطوف عليه أيضًا. والفائدة الثانية لتكرير اسم الإشارة التنبيه على أن كل واحدة من الأثرتين كافية في تميزهم بها عن غيرهم فلو لم يكرر ﴿أولئك﴾ لربما فهم تميزهم واختصاصهم بالمجموع لا بكل واحدة منهما. قيل: هذا الوجه إنما يستقيم إذا أفاد مجرد تعريف المسند إليه التخصيص ليحصل التخصيص في الجملة الأولى أيضًا وهو مختلف فيه فكأنه تبع صاحب الكشاف، فإنه قائل بالحصر في ﴿ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ﴾ [العنكبوت: ٦٢؛ الرعد: ٢٦] ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥] ونحو

غيرهم، ووسّط العاطف لاختلاف مفهوم الجملتين ههنا بخلاف قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩] أولئك هم الغافلون فإنّ التسجيل بالغفلة والتشبيه بالبهائم شيء واحد فكانت الجملة الثانية مُقرِّرة للأولى فلا تناسب العطفَ. وهم فصل يفصل الخبر عن الصفة ويؤكّد النسبة ويفيد اختصاص المسند بالمسند إليه،

ذلك. **قوله:** (ووسط العاطف) جواب عما يقال ما الفرق بين هذه الآية وبين قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩] حتى توسط العاطف بين اسمي الإشارة في هذه الآية ولم يتوسط في تلك الآية؟ وتقرير الجواب أن الجملتين المتعاطفتين فيما نحن فيه وإن كانتا متناسبتين بسبب اتحادهما في المسند إليه إلا أنهما مختلفتان في وجه آخر أي من حيث اختلاف خبر الجملة المعطوفة وهو قوله: ﴿هم المفلحون﴾ فإنهما معنيان مختلفان مفهومًا ووجودًا. فإن الفلاح الذي هو الفوز بالمطلوب إنما يحصل في الآخرة، والهدى الذي هو الدلالة على المطلوب أو الاهتداء أو سلوك الصراط المستقيم الموصل إليه إنما يحصل في الدنيا فهما متغايران في العقل والوجود لكنهما متناسبان من حيث كون أحدهما نتيجة للآخر. فكانت الجملتان متوسطتين بين كمال الاتصال وكمال الانقطاع فلذلك عطفت الثانية على الأولى بالواو الجامعة المنبئة عن تغاير المعطوفين من وجه وتناسبهما من وجه آخر، بخلاف قوله تعالى: ﴿أولئك كالأنعام﴾ مع قوله: ﴿أولئك هم الغافلون﴾ فإنهما وإن اختلفا بحسب اللفظ والمفهوم لكنهما قد اتحدا بحسب المقصود والمآل فكانت الثانية مقررة للأولى مؤكدة لها إذ لا معنى للتشبيه بالأنعام إلا المبالغة في الغفلة، فلم يفد قوله: ﴿أولئك هم الغافلون﴾ إلا ما أفاد قوله: ﴿أولئك كالأنعام﴾ فلم يكن للعطف وجه لتحقق كمال الاتصال بينهما. **قوله:** (وهم فصل) لم يقل ضمير فصل لأنه اختلف فيه فقال بعض النحاة: إنه اسم ملغى لا محل له من الإعراب. وقال بعض البصريين: إنه حرف لاستبعاد خلو الاسم عن الإعراب لفظاً ومحلاً. ولأنه لما كان الغرض المهم من إثباته دفع التباس الخبر الذي بعده بالصفة فإنك إذا قلت: زيد العالم وأولئك المفلحون جاز أن يتوهم السامع أن العالم والمفلحون صفة المبتدأ فينتظر الخبر، فجئت بالفصل ليتعين أنه خبر لا صفة لأن الضمير لا يوصف فكان مفيد المعنى في غيره فكان حرفًا لا اسمًا. ومن جعله اسمًا لا يجعله مبتدأ حقيقة على أنه لو كان كذلك لم ينتصب ما بعده «بظن» و «كان» في نحو: ظننت زيدًا هو القائم وكنت أنت القائم، وبعض العرب يجعله مبتدأ ما بعده خبره فلا ينصب ما بعده في باب «كان» وباب «علمت»، وعليه ما نقل في غير السبعة ولكن كانوا هم الظالمون وإن ترني أنا أقل بالرفع فيهما. وذكر المصنف لكلمة «هم» على تقدير كونه فصلاً لا مبتدأ ثلاث فوائد: الأولى الدلالة على أن المذكور بعدها خبر لما

أو مبتدأً والمفلحون خبرُه، والجملة خبرُ أولئك. والمفلح بالحاء والجيم الفائز بالمطلوب كأنّه الذي انفتحت له وجوه الظفر، وهذا التركيب وما يشاركه في الفاء والعين نحو فَلَقَ وفَلَذَ وفَلَى يدلّ على الشقّ والفتح. وتعريف المفلحين للدلالة على أنّ المتّقين هم الناس

قبلها لأنعمت له وذلك سمي فصلاً، والثانية تأكيد النسبة الرابطة لما فيه من الدلالة على تقوية الربط، والثالثة الدلالة على قصر المسند إليه وتخصيصه به بشهادة الاستعمال في مثل ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ﴾ [الذاريات: ٥٨] و ﴿كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: ١١٧] قيل: قد تقرر في علم المعاني أن الفصل إنما يفيد التخصيص إذا لم يكن الخبر معرفًا باللام سواء كان اسمًا منكرًا أو فعلاً أو ظرفًا نحو: زيد هو أفضل من عمرو، وزيد هو يقاوم الأسد، وزيد هو في الدار قال صاحب الكشاف: إن لفظ «هو» في قوله: ﴿إن الله هو الرزاق﴾ ليس للتخصيص. وأما إذا كان الخبر معرفًا باللام فالتخصيص يحصل من التعريف ويكون الفصل لمجرد تأكيد الاختصاص الحاصل من تعريف الخبر، فإن الخبر المعرف باللام يفيد التخصيص سواء كان المبتدأ معرفًا بلام الجنس كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «الكرم التقوى والحسب المال والدين النصيحة». أي لا كرم إلا التقوى ولا حسب إلا المال ولا دين إلا النصيحة، لأن المعنى كل الكرم التقوى. أو لم يكن المبتدأ معرفًا اللام وكان باللام في الخبر للجنس نحو: أنت العزيز أي لا عزيز إلا أنت، أو للعهد نحو: رأيت كريمًا وأنت الكريم أي أنت ذلك الكريم لا غيرك. والظاهر أن مراد القوم بقولهم: إن الفصل لا يفيد التخصيص إذا كان الخبر معرفًا باللام، أنه لا يفيده ابتداءً وقصدًا وإنما يفيده تأكيدًا وتبعًا وذلك لا ينافي قول المصنف رحمه الله «أنه يفيد التخصيص» فإن معناه أنه يؤكد الاختصاص الحاصل من تعريف الخبر. **قوله:** (أو مبتدأ) عطف على قوله: «فصل» وقوله: «كأنه الذي انفتحت له وجوه الظفر» إشارة إلى وجه تسمية الفائز بالمطلوب مفلحًا مع أن الفلح في الأصل بمعنى الفتح والشق ولهذا يسمى الزارع فلاحًا، ويقال فلحت الأرض أي شققتها للحرث، ويقال: الحديد بالحديد يفلح أي يشق ويقطع. قال الشاعر:

لا تبعثن إلى ربيعة غيرها إن الحديد بغيره لا يفلح

قوله: (انفتحت) يدل على أن همزة أفلح والمفلح للصيرورة. **قوله:** (نحو فلق) أي فلج أي شق، وفلذ أي قطع، وفلى أي فرق الشعر لطلب القمل. وفي الصحاح: الفلح الظفر والفوز، والفلج بالتحريك تباعد ما بين الثنايا والرباعيات يقال رجل: أفلج الأسنان ورجل مفلج الثنايا أي متفرجها، وهو خلاف متراص الأسنان.

قوله: (وتعريف المفلحين الخ) ذكر لتعريف المفلحين وجهين: الأول أن يكون

الذين بلغك أنهم المفلحون في الآخرة، أو الإشارة إلى ما يعرفه كل واحد من حقيقة المفلحين وخصوصياتهم تنبيه تأمّل كيف نبّه سبحانه وتعالى على اختصاص المتقين بنيل ما لا يناله أحدٌ من وجوهٍ شتّى: بناءُ الكلام على اسم الإشارة للتعليل مع الإيجاز، وتكريرُه وتعريفُ الخبر، وتوسيطُ الفصل لإظهار قدرهم والترغيب في اقتفاء أثرِهم، وقد تشبّث به الوعيديّة في خلود الفسّاق من أهل القبلة في العذاب. وردّ بأنّ المراد بالمفلحين الكاملون في الفلاح ويلزمه عدم كمال الفلاح لمن ليس على صفتهم لا عدم الفلاح له رأسًا.

التعريف فيه للعهد الخارجي أي بلغ المخاطب أن في العالم طائفة معلومة يقال لهم المتقون في الدنيا وطائفة أخرى يقال لهم المفلحون في الآخرة، إلا أنه لا يعلم أن إحدى الطائفتين هل هي مغايرة بالذات للأخرى أو هي متحدة معها؟ فإن كون كل واحد من المتقين والمفلحين معلومًا للمخاطب لا يستلزم علمه بأن أحدهما هو الآخر واتحادهما بحسب الذات كما في «زيد أخوك» فجاز أن يعلم المخاطب أن في العالم طائفة المتقين في الدنيا وطائفة المفلحين في الآخرة، ولا يعلم أن إحداهما هي الأخرى أو غيرها فيطلب الحكم على المتقين بأنهم هل هم الذين بلغنا أنهم المفلحون في الآخرة أو لا؟ فيبين له أنهم هم المفلحون. ثم إن جعل لفظ «هم» فصلاً يعتبر فيه قصر المسند على المسند إليه إفرادًا دفعًا لتوهم الشركة بأن يتوهم أن المعهودين بالفلاح في الآخرة يندرج فيهم غير المتقين أيضًا، وإن لم يجعل فصلاً بل كان مبتدأ وما بعده خبره والجملة خبر ﴿أولئك﴾ لم يعتبر القصر بل يكون الكلام مسوقًا لمجرد الحكم على المتقين بأنهم المعهودون بالفلاح في الآخرة. والوجه الثاني أن تكون اللام في المفلحين لتعريف الجنس المسمى بتعريف الحقيقة، ثم إن المشهور في مثله أن يراد بالمبتدأ ذات قصد حصر جنس الخبر فيه حقيقة بأن لا يوجد ذلك الجنس في غيره أصلاً، نحو «زيد الأمير» إذا انحصرت الإمارة فيه ولم يكن في البلد أمير سواه. أو قصد حصره فيه ادعاء بأن يكون المبتدأ أكمل أفراد ذلك الجنس بحيث لا يعتد بتحققه في غير ذلك الفرد نحو «زيد الشجاع» إذا كان زيد كاملاً في الشجاعة بحيث صار كأنه ليس في الدنيا شجاع غيره. وقد لا يقصد بالخبر المعرف باللام مفهوم مغاير للمبتدأ بل يقصد به أن المبتدأ هو عين ذلك الجنس ومتحد به لا أنه مفهوم مغاير للمبتدأ منحصر فيه كما هو المشهور. وهذا معنى آخر للخبر المعرف باللام الجنسية غير الحصر ذكره الشيخ في دلائل الإعجاز واختاره صاحب الكشاف لكونه أبلغ من الحصر، فالمعنى حينئذ: أولئك هم عين حقيقة المفلحين. فاللام لنفس الحقيقة من حيث هي وعبارة الكشاف هكذا. ومعنى التعريف في المفلحين الدلالة على أن المتقين هم الذين إن حصلت صفة المفلحين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم لا يعدون تلك الحقيقة. **قوله**: (تأمل كيف نبه) «كيف»

....

في محل النصب على أنه مفعول «تأمل» وقد انسلخ عنه معنى الاستفهام وجاء بدله معنى الظرفية، كأنه قيل: تأمل في كيفية تنبيه الله تعالى. والمراد بما لا يناله أحد سواهم تمسكهم بكمال الهدى في الدنيا وكمال الفوز في الآخرة والفلاح. **قوله: (من وجوه شتى)** متعلق بقوله: «نبه» وشتى جمع شتيت كمريض ومرضى. **قوله: (بناء الكلام)** وما عطف عليه إما مرفوع على أنه خبر مبتدأ محذوف، وإما مجرور على البدلية من وجوه شتى. **قوله: (للتعليل)** تعليل متعلق بقوله: «بناء الكلام» فإن بناء الكلام على اسم الإشارة بمنزلة إعادة الموصوف من حيث هو موصوف وترتيب الحكم على الوصف المفيد للعلة ولا يخفى أن النباء المذكور جزء من تلك الإعادة. ووجه كون البناء المذكور منبهًا على الاختصاص المذكور أن ذكر علة الحكم يفيد ثبوته بثبوتها وعدمه بعدمها وهذا الوجه مشترك بين الجملتين والثلاثة الباقية مختصة بالثانية، والوجه الثاني من وجوه التنبيه على اختصاص المتقين بما ذكر تكرير اسم الإشارة فإن بناء الكلام عليه لما أفاد اختصاص الحكم الذي بناه عليه بالمشار إليه لاختصاص علة الحكم به فبالضرورة كان تكريره مفيدًا لاختصاص الفلاح بهم لأجل اختصاص علة الفلاح والوجه الثالث تعريف الخبر وهو «المفلحون» ووجه كونه منبهًا على الاختصاص ظاهر مما مر سواء كانت اللام للعهد أو للجنس، وعلى تقدير كونها للجنس فإما أن يقصد الاستغراق أو يقصد الاتحاد، وأياً ما كان فالتخصيص حاصل كما ترى. والوجه الرابع توسيط الفصل فإنه يفيد التخصيص على أنه يؤكد التخصيص المستفاد من الخبر أو يؤكد الحكم بالاتحاد. **قوله: (لإظهار قدرهم)** متعلق بقوله: «نبه» بعدما تعلق به قوله: «من وجوه شتى» وهذا بالنظر إلى كمالهم في أنفسهم. **قوله: (والترغيب في اقتفاء أثرهم)** بالنظر إلى غيرهم. **قوله: (وقد تشبث به)** أي بالاختصاص المذكور أو بما ذكر من الآيات. والمراد بالوعيدية المعتزلة القاطعون بوعيد الفساق وخلودهم في النار. وقال الإمام: هذه الآيات يتمسك بها الوعيدية من وجهين: الأول أن قوله: ﴿أولئك هم المفلحون﴾ يقتضي الحصر فدل على أن من أخلّ بالصلاة والزكاة لا يكون مفلحًا وذلك يوجب القطع بوعيد العصاة، والثاني أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فيلزم أن تكون علة الفلاح هي الإيمان والصلاة والزكاة فمن أخلّ بهذه الأشياء لم يحصل له علة الفلاح فوجب أن لا يحصل له الفلاح. والجواب عن الأول أن قوله تعالى: ﴿أولئك هم المفلحون﴾ يدل على أنهم هم الكاملون في الفلاح فيلزم أن يكون صاحب الكبيرة غير كامل في الفلاح ونحن نقول به، وعن الثاني أن نفي السبب الواحد لا يقتضي نفي المسبب فعندنا من أسباب الفلاح عفو الله سبحانه وتعالى.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ لمّا ذكَرَ خاصّة عبادِه وخُلاصةَ أوليائِه بصفاتهم التي أهّلَتهم للهدى والفلاح عقّبَهم بأضدادِهم العُتاةِ المَرَدَة الذين لا ينفع فيهم الهدى لا تُغنى عنهم الآيات والنُذُر، ولم يُعطف قصّتُهم على قصّة المؤمنين كما عُطف في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣، ١٤] لتباينهما في الغرض، فإنّ الأُولى سيقت لذكر الكتاب وبيان شأنه والأخرى مسوقة لشرح تمرّدهم وانهِماكِهِم في الضلال. و «إنّ» من الحروف التي تشابهت الفعلَ في عدد الحروف والبناء على الفتح

قوله: (أهلتهم) أي جعلتهم أهلاً. والعتاة جمع عات من العتو وهو الطغيان ومجاوزة الحد في الشرة والفساد، والمردة جمع ما رد وهو المتمرد. **قوله:** (لتباينهما في الغرض) متعلق بقوله: «ولم يعطف» ووجه تباينهما في الغرض أن المقصود من الجملة الأولى بيان أن الكتاب متصف بغاية الكمال في الهداية تقريرًا لكونه يقينًا لا مجال فيه للشك وتحقيقًا لكونه ذلك الكتاب الكامل في جنسه المتحدي بإعجازه. والمقصود من الجملة الثانية هو بيان اتصاف الكفار بالإصرار على ما هم عليه من الكفر والضلال بحيث لا يجدي فيهم الإنذار. فكان بين الجملتين كمال الانقطاع بانتفاء الجامع بينهما لعدم المناسبة بين الاسمين اللذين هما المسند إليه فيهما وبين المسندين بخلاف قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ٱلْأَوَّلِينَ [الانفطار: ١٣، ١٤] فإن المسند إليه في إحدى الجملتين مقابل وضد للمسند إليه في الأخرى وكذا المسند في إحداهما ضد للمسند في الأخرى وهم يعدون التضاد من قبيل الجامع الوهمي من وجوه المناسبة بين الجملتين المانع لتحقق كمال الانقطاع بينهما. وكون القصة الأولى مسوقة لذكر الكتاب وبيان شأنه ظاهر على تقدير كون الذين يؤمنون بالغيب جاريًا على المتقين، وأما على تقدير كونه كلامًا مبتدأ مسوقًا لوصف المؤمنين بكونهم على الهدى والفلاح فإن سبيله حينئذ سبيل الاستئناف كما عرفت فيكون مبنيًا على تقدير سؤال نشأ من قوله: ﴿هدى للمتقين﴾ فيكون مندرجًا في حكمه وتابعًا له في المعنى، إذ الجواب مبني على السؤال وهو على منشأه فيكون مسوقًا لذكر الكتاب أيضًا لأن تابع التابع تابع. وظاهر أن القصة الثانية مسوقة لشرح تمرد الكفار فتباينا في الغرض على التقديرين. **قوله:** (وإن من الحروف) القياس أن يقول من الأحرف على لفظ جمع القلة لأن ما دون العشرة موضع قلة والحروف جمع كثرة، إلا أنه اتسع القوم في إطلاق لفظ الحروف على الستة فإن أحد الجمعين يستعمل موضع الآخر كثيرًا مجازًا، وهذه الحروف تشابه الفعل لفظًا واستعمالاً. ومعنى إما لفظًا فمن وجهين: في عدد الحروف فإنها مركبة من ثلاثة أحرف فصاعدًا كالفعل، والثاني في بنائها على الفتح كالماضي، وإما استعمالاً فمن حيث إنها لا تستعمل إلا داخلة على الاسم كما أن الأفعال كذلك. وإما معنى فلأنها تعطي معاني الأفعال من التحقيق

ولزوم الأسماء وإعطاء معانيه والمتعدّي خاصّةً في دخولها على اسمين، ولذلك أُعمِلَت عمله الفرعي وهو نصبُ الجزء الأوّل ورفع الثاني إيذانًا بأنه فرع في العمل دخيل فيه. وقال الكوفيّون: الخبر قبل دخولها كان مرفوعًا بالخبرية وهي بعدُ باقية مقتضية للرفع قضية للاستصحاب فلا يرفعه الحرف. وأجيب بأن اقتضاء الخبرية الرفعَ مشروطٌ بالتجرّد لتخلّفه عنها في خبر «كان» وقد زال بدخولها فتعيّن إعمال الحرف، وفائدتُها تأكيدُ النسبةِ وتحقيقُها ولذلك يتلقى بها القسم ويصدر بها الأجوبة، وتذكر في معرض الشك، مثل قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَن ذِى ٱلْقَرْنَيْنِ ۖ قُلْ سَأَتْلُوا۟ عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الكهف: ٨٣، ٨٤] ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰفِرْعَوْنُ إِنِّى رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٧] قال المبرد: قولك عبدُ الله قائم إخبار عن قيامِه، وإن عبدَ الله قائم جوابُ سائلٍ عن قيامِه وإن عبدَ الله لقائم جوابُ منكرٍ لقيامه وتعريفُ الموصول إمّا للعهد والمراد به ناسٌ

والتشبيه والاستدراك والتمني والترجي. **قوله**: (والمتعدي) منصوب معطوف على قوله: «الفعل» أي وشابهت الفعل المتعدي خاصة. **قوله**: (ولذلك) أي ولأجل مشابهتها الفعل صورة ومعنى أعملت أي جعلت عاملة كالفعل توفية للشبه حقه، إلا أنه قدم منصوبها على مرفوعها إيذانًا بكونها فرعًا للفعل في العمل وأنها دخيلة في العمل غير أصيلة فيه. إذ لو قدم مرفوعها على منصوبها لحصلت التسوية بين الأصل والفرع وهو غير معقول، فعكس إظهارًا لفرعيتها في العمل فإن تقديم المنصوب على المرفوع جائز في الفعل لكن تقديمه عدول عن الأصل وفرع له فأعملت هذه الحروف العمل الذي هو فرع عمل الفعل إيذانًا بفرعيتها له في العمل. **قوله**: (وهي بعد باقية مقتضية للرفع) أي والخبرية باقية على حالها بعد دخول هذه الحروف وقد كانت مقتضية للرفع قبل دخول الحروف فتبقى مقتضية له بعد دخولها بحكم الاستصحاب، وهو إبقاء الشيء على ما كان عليه سابقًا فلا أثر لهذه الحروف إلا نصب الاسم. **قوله**: (لتخلفه عنها) أي لتخلف الرفع عن الخبرية وهو علة لقوله: «مشروط» بتجرد الخبر عن العوامل اللفظية فإن الخبرية لو كانت مقتضية للرفع مطلقًا لوجب أن يكون خبر «كان» مرفوعًا لوجود ما فرض علة له فيه وهو الخبرية، ولما تخلف الرفع عن الخبرية في خبر «كان» علمنا أنها ليست مقتضية له مطلقًا بل إنما تقتضيه بشرط التجرد بل المقتضى له هو نفس التجرد كما اشتهر من أن العامل المعنوي هو التجرد عن العوامل اللفظية وقد زال التجرد عن الخبرية بدخول هذه الحروف. **قوله**: (ولذلك) أي ولأجل كون فائدة كلمة «إن» تأكيد النسبة الحكمية التي هي بين المبتدأ والخبر يستقبل القسم بكلمة «إن». ويجاب بجواب مصدر بها نحو: والله إن زيدًا لقائم، فإن فائدة القسم إنما هي تأكيد النسبة التي في الجملة المقسم عليها فإذا تلقى القسم بها صارا متضادين في إفادة الفائدة المذكورة، يقال: تلقاه أي

....

استقبله قال الله تعالى: ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُۥ بِأَلْسِنَتِكُمْ﴾ [النور: ١٥] أي يأخذه بعضكم من لسان بعض. **قوله:** (مثل ويسألونك عن ذي القرنين الآية) مثال لقوله: «وتصدر بها الأجوبة».
قوله: (وقال موسى يا فرعون إني رسول) مثال لقوله: «وقد تذكر في معرض الشك» ولم يذكر مثالاً لقوله: «يتلقى بها القسم لظهوره وكثرته». **قوله:** (قال المبرد: الخ) تأكيد لقوله: «يتلقى بها القسم» الخ ومحصول قول المبرد إن الكلام يلقى إلى من خلا ذهنه عن تصور النسبة غير مؤكد، وإلى الطالب المتردد مؤكدًا استحسانًا، وإلى المنكر مؤكدًا وجوبًا ويزداد التأكيد على حسب قوة الإنكار وشدته. روي أن أبا العباس الكندي المتفلسف ركب إلى المبرد وقال: إني أجد حشوًا في كلام العرب، أجد العرب تقول: عبد الله قائم، ثم تقول: إن عبد الله قائم، ثم تقول: إن عبد الله لقائم ومعنى الجميع واحد. فقال المبرد: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ فقولهم: عبد الله قائم إخبار عن قيامه، وقولهم: إن عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل متردد، وقولهم: إن عبد الله لقائم جواب عن إنكار منكر لقيامه.

قوله: (وتعريف الموصول) اعلم أن تعريف الموصول كتعريف ذي اللام في أنه تارة يكون للإشارة إلى المعهود الخارجي لتقدم ذكره صريحًا أو كناية، أو لكونه بحيث يعلمه المخاطب بالقرائن وإن لم يتقدم ذكره أصلاً نحو: خرج الأمير إذا لم يكن في البلد إلا أمير واحد. وتارة يكون للإشارة إلى نفس الحقيقة والجنس من حيث هو أو من حيث وجوده في ضمن جميع أفراده أو في ضمن بعض الأفراد لا بعينه. وتعريف الموصول في الآية إن كان للعهد والمعهود ناس بأعيانهم متميزون بكونهم أعلامًا ومشهورون به بحيث يتبادر الذهن إليهم عند إطلاق ﴿الذين كفروا﴾ فالأمر ظاهر إذ لا إشكال في الإخبار عنهم بأنهم ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ [البقرة: ٦] لا ينفعهم الإنذار ولا يؤمنون. فإن الحكم بعدم نفع الإنذار يصدق في حق المصرين على الكفر وإن لم يصدق في حق جميع الكفرة لأن بعضهم أسلموا ونفعهم الإنذار. وإن كان للجنس فظاهر أنه لا يكون المراد به نفس الحقيقة من حيث هي لأن الحكم المذكور ليس من لوازم الماهية من حيث هي بل هو من لوازم وجودها في الخارج، فلا بد أن يكون المراد به إما الجنس من حيث وجوده في ضمن جميع الأفراد فيتناول المصرين على الكفر وغيرهم على سبيل الشمول، أو من حيث وجوده في ضمن بعض الأفراد فيتناول المصرين وغيرهم على سبيل البدل. وعلى التقديرين لا بد أن يخص الجنس المذكور بحيث يخرج منه غير المصرين بقرينة الخبر وهو قوله: ﴿سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾ فإن هذا الحكم مختص بالمصرين على الكفر غير متناول للفريقين. فعلى الأول يكون قوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا﴾ من قبيل إطلاق اللفظ العام

بأعيانِهم كأبي لهب وأبي جَهل والوليدِ بن المُغيرة وأحبارِ اليهود، أو للجنس متناولا من صَمَّم على الكفر وغيرَهم فخُصّ منهم غيرُ المصرّين بما أسند إليه. والكفرُ لغةً سَترُ النعمة وأصله الكَفر بالفتح وهو الستر، ومنه قيل: للزارع والليلِ كافرٌ ولكِمَام الثمرةِ كافورٌ. وفي الشرع إنكارُ ما عُلم بالضرورة مجيء الرسول به، وإنّما عُدّ لُبسُ الغِيار وشَدّ

المستغرق وإرادة الخاص، وعلى الثاني يكون من قبيل إطلاق اللفظ المطلق المتناول لكل بعض على سبيل البدل، وإرادة المفيد بقيد الإصرار من حيث إن الخبر يدل على التقييد وهو أظهر من الأول لأن حمله على الاستغراق والشمول ثم تخصيصه بالبعض بواسطة القرينة تطويل للمسافة بلا طائل، مع أن الحمل على العموم يبقى بلا فائدة أصلاً بخلاف ما إذا حمل على الإطلاق وأريد به بعض ما يصلح له اللفظ بقرينة الخبر إذ لا تطويل للمسافة هناك. وكان المصنف أشار إلى هذا بقوله: «متناولاً من صمم على الكفر» حيث ترك كلمة «كل» من «صمم» كما وقع في الكشاف تحاشيًا عن حمله على الاستغراق فإنه إنما يستفاد من القرينة وهي ههنا تدل على عدمه. **قوله: (وأصله الكفر)** ولعله أراد بكون المفتوح أصلاً للمضمون أن مفتوح الكاف عام موضوع لمطلق الستر ومضموم الكاف خاص موضوع لستر النعمة خاصة. والمطلق أصل بالنسبة إلى المقيد، وكذا العام بالنسبة إلى الخاص وإلا فالظاهر أن كل واحد منهما لغة أصلية. وفي الصحاح: الكفر ضد الإيمان، والكفر أيضًا جحود النعمة وسترها وهو ضد الشكر. والكفر بالفتح التغطية يقال: كفرت الشيء أكفره بالكسر كفرًا أي سترته. والكفر أيضًا ظلمة الليل وسواده. قال الشاعر:

فوردت قبل انبلاج الفجر ... وابن ذكاء كامن في كفر

أي فيما يواريه من سواد الليل. والكافر الليل المظلم لأنه يستر بظلمته كل شيء. وكل شيء غطى شيئًا فقد كفره. قال ابن السكيت: ومنه سمي الكافر لأنه يستر نعم الله عليه. ومنه قيل للزارع: كافر لأنه يغطي البذر بالتراب. وقيل لكمام الثمرة: كافور وهو مبالغة الكافر لأنه يستر الطلع ويغطيه. والكمام والكم بكسر الكاف فيهما والكم وعاء الطلع وغطاء النور بفتح النون.

قوله: (وفي الشرع إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول ﷺ به) أي إنكار شيء من ذلك. فإن المرء إنما يكون مؤمنًا بأن يصدقه في جميع ما علم بالضرورة كونه مما جاء به ﷺ ومن لم يصدقه في جميع ذلك سواء صدقه في البعض دون البعض، أو لم يصدقه في جميع ذلك فهو كافر. فعلى هذا يكون بين الإيمان والكفر تقابل التضاد لكونهما وجود بين حينئذ. قيل: فعلى هذا يلزم أن لا يكون هذا التعريف صادقًا على الكافر الخالي عن

....

التصديق والتكذيب معًا فيلزم أن لا يكون مؤمنًا ولا كافرًا، وهو قول بمنزلة بين المنزلتين وأهل السنة لا يقولون بها. والصواب أن يقال: إن التقابل بين الإيمان والكفر هو تقابل العدم والملكة، فإن الإيمان كما مر هو تصديقه عليه الصلاة والسلام في جميع ما علم مجيئه به بالضرورة، والكفر عدم الإيمان عما من شأنه أن يكون مؤمنًا والكافر بهذا المعنى يتناول الخالي عن التصديق والتكذيب كما يتناول المكذب. وتقييد العلم بما جاء به عليه الصلاة والسلام بكونه ضروريًا للاحتراز عما علم بالاستدلال أو رواية الآحاد كونه مما جاء به عليه الصلاة والسلام. فإن منكر الأحكام الاجتهادية وما ثبت برواية الآحاد لا يكون كافرًا وإنما يكفر من أنكر شيئًا مما علم بالتواتر أنه عليه الصلاة والسلام جاء به وأنه من دينه. فمن أنكر وجود الصانع أو كونه عالمًا قادرًا مختارًا أو أنكر نبوّته عليه الصلاة والسلام أو صحة القرآن أو الشرائع التي علمنا بالضرورة كونها من دينه عليه الصلاة والسلام، كوجوب الصلاة والصوم والزكاة والحج وحرمة الزنى والخمر، فإنه كافر لأنه ترك تصديق الرسول ﷺ فيما علم بالضرورة أنه من دينه. وأما الذي يعرف بالدليل أنه من دينه مثل كونه تعالى عالمًا بالعلم أو بذاته مرئيًا أو غير مرئي وأنه خالق أفعال العباد أم لا فلم ينقل إلينا بالتواتر المفيد للقطع بمجيئه عليه الصلاة والسلام بأحد القولين دون الآخر، بل إنما يعلم صحة أحد القولين وبطلان الثاني بالاستدلال فلا جرم لم يكن إنكاره والإقرار به داخلاً في ماهية الإيمان ولا موجبًا للكفر. ولأجل هذه القاعدة لا يكفر أحد من هذه الأمة ولا يكفر أرباب التأويل.

قوله: (**وإنما** عدّ لبس الغيار) وهو بكسر الغين علامة أهل الذمة. وقيل: هو قلنسوة طويلة كانت تلبس في ابتداء الإسلام وهي الآن من شعار أهل الكفر مختصة بهم كالزنار المختص بالنصارى. وهذا القول إشارة إلى سؤال مقدر وجواب له تقرير السؤال إن من ارتكب هذه الأمور كان كافرًا بالإجماع وإن صدق النبي ﷺ في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به فبطل به انعكاس التعريف حيث لم يصدق تعريف الكفر على ما هو كفر بالإجماع، وقد وجب كون التعريف مطردًا منعكسًا. وتقرير الجواب أن تلك الأمور في أنفسها ليست بكفر بل هي من أمارات الكفر وانتفاء التصديق لأن من صدقه عليه الصلاة والسلام لا يجترىء عليه ظاهرًا. قال الإمام في جوابه: قلنا: هذه الأشياء في الحقيقة ليست كفرًا إلا أن التصديق وعدمه أمر باطني لا إطلاع للخلق عليه ومن عادة الشرع أن لا يبني الحكم في أمثال هذه الأمور على نفس المعنى لأنه لا سبيل إلى الاطلاع عليه بل يجعل لها معرفات وعلامات ظاهرة ويجعلها مدار الأحكام الشرعية. والغيار وشد الزنار من هذا الباب فإن الظاهر أن من يصدق الرسول ﷺ لا يأتي بهذه الأفعال فمن أتى بها دل ذلك منه على أنه ليس ممن صدقه وآمن

الزُنار ونحوهما كفرا لأنّها تدل على التكذيب فإنّ مَن صدّق الرسولَ ﷺ لا يجترىء عليها ظاهر إلاّ لأنها كفر في أنفسها. واحتجّت المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ الماضي على حدوثه لاستدعائه سابقةَ المخبرِ عنه، وأجيب بأنه مقتضي التعلّق وحدوثُهُ لا يستلزم حدوثَ الكلام كما في العلم.

به، فلا جرم فرع الشرع عليه أحكام الكفر لا لأنه كفر في نفسه. فإن قيل: ما الفرق بين لبس الغيار وشد الزنار وبين ترك المأمور به وارتكاب المنهي عنه حتى جعل الأول علامة للتكذيب نازلاً منزلته دون الثاني؟ قلنا: وجه الفرق بينهما أن الأول من زي الكفرة مختص بهم لا يجترىء المؤمن عليه بخلاف الثاني فإنه وإن كان من محظورات الدين شرعًا إلا أنه قد يصدر عن المؤمن لكونه مجبولاً على اتباع نفسه الأمارة بالسوء وكون هواه غالبًا على عقله فلم يجعله الشارع أمارة للتكذيب نازلاً منزلة نفس التكذيب ولم يحكم بكفر من ارتكبه. وأما الأول فإنه لا عذر له في ارتكابه ولا باعث له يحمله على ارتكابه إلا سوء اعتقاده فلذلك جعله الشارع أمارة التكذيب وحكم بكفر من ارتكبه.

قوله: (واحتجت المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ الماضي على حدوثه) يعني أنهم استدلوا على حدوث القرآن بما فيه من الأخبار بلفظ الماضي مثل قوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا﴾ آيات كثيرة. ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١] ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ [القدر: ١] ولفظ الماضي يستدعي سبق وقوع النسبة على وقت الإخبار وهو الأزل على تقدير كون القرآن أزليًا، ووقت النزول على تقدير كونه حادثًا لكن سبق شيء على الأزل غير متصور. فلو كان القرآن أزليًا لكان مثل قوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا﴾ و ﴿إنا أرسلنا نوحًا﴾ كاذبًا لاستدعائه أن يكون الإرسال أو الكفر سابقًا على الأزل الذي هو وقت الأخبار فوجب أن يكون وقت الإخبار وقت النزول، وكيف لا يكون حادثًا والحال أن الإخبار بصيغة الماضي وقت نزول القرآن يستدعي أن يكون الإخبار المذكور مسبوقًا بوقوع النسبة، ولا شك أن المسبوق بغيره مسبوق بالعدم فيكون حادثًا لا محالة. فهذا تقرير احتجاجهم على حدوث القرآن بما جاء به من الإخبار بلفظ الماضي. وعبر عنه المصنف رحمه الله بقوله: «لاستدعائه سابقة المخبر عنه» أي لاستدعاء الإخبار الملتبس بلفظ الماضي سبق وقوع النسبة على وقت الإخبار، وأجيب عنه بأن ما قلنا إنه أزلي هو الكلام النفسي القائم بذاته سبحانه وتعالى وذلك لا يتصف بكونه ماضيًا أو حالاً أو مستقبلاً في الأزل لعدم الزمان فيه، وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب تجدد التعلقات وحدوث الأزمنة والأوقات. غاية ما في الباب أنه يلزم حدوث التعلق وحدوثه لا يقتضي حدوث الكلام المتعلق كما في العلم بعينه فإن الله تعالى كان في الأزل عالمًا بأن العالم سيوجد فلما أوجده انقلب علمه بأنه سيوجد للعلم بأنه قد

....

وجد، ولم يلزمَ من حدوث تعلقه بكونه قد وجد حدوث علم الله تعالى. فإنه سبحانه وتعالى مطلع على جميع المعلومات من ذواتها وأحوالها على ما هي عليها في أنفسها علمًا حضوريًا لا يغيب عن علمه مثقال ذرة في السمٰوات ولا في الأرض بل هو بكل شيء عليم مستمرًا دائمًا أزلاً وأبدًا لا يتغير علمه ولا يتجدد بتغير المعلومات وتجدد أحوالها لأن تجددها وتغير أحوالها إنما يستلزم تجدد تعلقات علمه الأزلي، وتجدد تعلقات علمه لا يستلزم تغير علمه في نفسه بل هو عالم بجميع المعلومات في الأزل على ما هو عليه في نفس الأمر. وما ثبت قدمه يمتنع عدمه فلا يزول العلم الثابت له في الأزل بل تتجدد تعلقاته على حسب تجدد المعلومات، وحدوث التعلق لا يستلزم حدوث العلم المتعلق فكذا حال كلامه النفسي فإنه أزلي حاك للأشياء على ما هي عليه ومخبر عنها إخبارًا لا يتصف بكونه ماضيًا أو حالاً أو مستقبلاً لعدم الزمان في الأزل. فإخبار الله سبحانه وتعالى بكفر الكفرة قبل وجودهم إخبار في الأزل بأنهم سيكفرون وبعد أن وجدوا واتصفوا بالكفر صار ذلك الخبر خبرًا بأنهم قد كفروا، ولا يلزم من حدوث ذلك الخبر بتحقق الكفر منهم تغير نفس الكلام الأزلي وحدوثه. واعلم أن المعتزلة ينكرون الكلام النفسي ويقولون كلام الله تعالى عبارة عن الألفاظ المركبة من الحروف والأصوات بناء على أن الكلام في الشاهد عبارة عن الألفاظ المركبة منهما فيكون في الغائب عبارة عنهما أيضًا، فيكون كلامه تعالى عندهم حادثًا غير قائم بذاته تعالى بل يقوم بغيره من ملك أو لوح محفوظ أو نبي مرسل أو غير ذلك. ومعنى كونه متكلمًا أن يخلق في غيره من الأجسام المذكورة هذه الحروف والألفاظ المركبة منها على وجه مخصوص أو أن يوجد أشكال الكتابة في اللوح. وأنت خبير بأن المتكلم من قام به الكلام لا من أوجده كما أن المتحرك من قامت به الحركة، ونحن لا ننكر ما قالت به المعتزلة بل نقول به وتسميه كلامًا لفظيًا وتعترف بكونه حادثًا غير قائم بذاته تعالى، ولكنا أثبتنا وراء ذلك أمرًا آخر هو المعنى القائم وتقول إن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم. ومعنى إضافته إليه تعالى كونه صفة لله تعالى قائمة بذاته وبين الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الأصوات والحروف، ومعنى الإضافة أنه مخلوق لله تعالى ليس من تأليف المخلوقين فلما كان كلام الله حقيقة في كل واحد من الكلام النفسي واللفظي لا إنه حقيقة في الأول مجاز في الثاني، لم يصح نفي كلام الله عن النظم المؤلف، بأن يقال إنه ليس كلام الله ولم يلزم أيضًا أن لا يكون المعجز المتحدي به حقيقة وهو النظم المؤلف كلام الله تعالى. ولما كان كلام الله سبحانه وتعالى عند المعتزلة منحصرًا في الألفاظ المركبة من الحروف والأصوات ذهبوا إلى أنه حادث ودلائل حدوثه كثيرة منها: أنه أعراض حادثة مشروط حدوث

....

بعضها بانقضاء البعض ضرورة امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول، ولا شك أن حدوث الحروف يستلزم حدوث ما يتركب منها. ومنها ما ذكروه من اشتمالها على صيغ الماضي المسبوقة بغيرها. والحنابلة وافقوا المعتزلة في أن كلامه تعالى مؤلف من الأصوات والحروف وخالفوهم بأن قالوا إنه قديم قائم بذاته تعالى، حتى قال بعضهم من غاية جهلهم: إن الجلد والغلاف أيضًا قديمان والكرامية وافقوا الحنابلة في أن كلامه تعالى مركب من الأصوات والحروف وسلموا كونها حادثة ولكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى. وكلهم اتفقوا على نفي الكلام النفسي ونحن نثبته ونقول: إنه قديم قائم بذاته تعالى، ونثبت الكلام اللفظي الدال على ذلك المعنى الأزلي ونقول: إنه حادث قائم بغير ذاته وإن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم وبين اللفظي الحادث كما مر. وإذا عرفت ما ذكرناه من التفصيل ظهر لك أن احتجاج المعتزلة على حدوث الكلام اللفظي إقامة للدليل على ما لا نزاع فيه بيننا وبينهم وهو حدوث الكلام اللفظي، فإن النزاع بيننا وبينهم إنما هو في إثبات الكلام النفسي ونفيه. فإنّا لم نقل بقدم الكلام اللفظي كما ذهب إليه الحنابلة حتى يكون الاحتجاج على حدوثه مضرًا لنا وإبطالاً لما ذهبنا إليه، إلا أن يقال بنى المصنف كلامه على المقالة المفردة المخالفة لما اشتهر بين أصحابنا من حدوث الكلام اللفظي واختار أنه أزلي قائم بذاته تعالى لانتفاء ما يقتضي حدوثه وهو كونه مرتب الأجزاء في نفسه بحيث يكون حدوث بعضها مشروطًا بانتفاء البعض، فإن ذلك مقصور على الكلام الحسي القائم بالمخلوق فإن آلتهم لا تساعدهم على التلفظ بالحروف التي هي مادة كلامهم إلا مرتبة لا اللفظ القديم القائم بذاته لا يحتاج إلى الآلة فلا يكون حادثًا مرتب الأجزاء في نفسه اللفظ القائم بذاته تعالى كذلك. فقول المصنف: «وأجيب بأنه مقتضى التعلق» معناه أن ما وقع في القرآن من صيغ الماضي وإن كان حادثًا مسبوقًا بوقوع النسبة قبل الإخبار عنها بها إلا أن ذلك مقتضى التعلق أي مبني على تعلق الخبر الأزلي بتلك النسبة بعد وقوعها. فإن الكلام الأزلي في نفسه وإن كان على صورة الماضي إلا أنه إخبار محض غير مقيد بزمان ولا مكان كذات الباري سبحانه وتعالى فلا يستدعي كونه مسبوقًا بوقوع النسبة لأن كلامه في الأزل لا يتصف بكونه ماضيًا أو حالاً أو مستقبلاً لعدم الزمان فيه. ثم إذا وجد الزمان ووقعت النسبة فحينئذ يحدث للكلام الأزلي الكائن على صورة الماضي تعلق بتلك النسبة الواقعة فيتصف الخبر الأزلي حينئذ بكونه ماضيًا مسبوقًا بوقوع النسبة فيكون حادثًا مسبوقًا بالعدم بناء على حدوث تعلقه بتلك النسبة بعد وقوعها. ولا يلزم من حدوث التعلق حدوث الكلام المتعلق بتلك النسبة المتجددة الحادثة

....

حدوث الكلام القائم بذات الله تعالى وهو اللفظ المؤلف من السور والآيات المركبة من الحروف الغير المرتبة، فإن اللفظ المذكور والمعنى المدلول صفة أزلية قائمة بذاته تعالى لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف من الحروف المرتبة، فإنه بديهي الاستحالة للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالحرف الثاني إلا بعد التلفظ بالحرف الأول بل على معنى أن اللفظ القديم ليس مرتب الأجزاء في نفسه. فاذكره المصنف في جواب احتجاج المعتزلة مبني على هذه المقالة المفردة المخالفة لما اشتهر بين أصحابنا من حدوث الكلام اللفظي، ولو كان الجواب المذكور مبنيًا على ما هو المشهور لقيل: حدوث اللفظ القائم بغيره تعالى لا ينافي قدم المعنى النفسي القائم بذاته تعالى، وهذه المقالة منسوبة إلى القاضي عضد الدين. قال الشريف المحقق رحمه الله في شرح المواقف: واعلم أن للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى ومحصولها أن لفظ المعنى مقول بالاشتراك المعنوي على معنيين: الأول ما يقابل اللفظ ويكون مدلولاً له، والآخر على المعنى القائم بالغير فيقال: هذا معنى أي ليس بعين بل معنى قائم بغيره. فالشيخ الأشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الأصحاب منه أن مراده بالمعنى هو مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده، وأما العبارات فإنما تسمى كلامًا مجازًا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضًا أي كما أنها حادثة على مذهب المعتزلة. وهذا الذي فهمه الأصحاب من كلام الشيخ له لوازم فاسدة كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة، وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي، وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى إلى غير ذلك من المفاسد. فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني وهو الأمر القائم بالغير المقابل للعين فيكون الكلام النفسي عنده أمرًا شاملاً للفظ والمعنى المستفاد منه جميعًا، لأن كل واحد منهما يصدق عليه أنه معنى أي أمر قائم بذات الله سبحانه وتعالى فيكون صفة أزلية له تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة لأن نفس المقروء قديم. وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فحجوا به أن ذلك الترتيب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة، فالتلفظ حادث كما روي عن الإمام الشافعي رحمه الله أنه قال: الحدوث في التلفظ لا في نفس اللفظ والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعًا بين الأدلة. وهذا الذي ذكرنا وإن كان مخالفًا لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه بعد التأمل يعرف

﴿سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ﴾ خَبَر «إن» وسواءٌ اسمٌ بمعنى الاستواء نُعِتَ به ما نُعِتَ بالمصادر. قال الله تعالى: ﴿تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ﴾ [آل عمران: ٦٤] رفعٌ بأنّه خبرَ «إنِ» وما بعده مرتفع به على الفاعليّة كأنه قيل: إنّ الذين

حقيته وهذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه المسمى «نهاية الإقدام» ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرة المنسوبة إلى قواعد أهل الملة. هذا كلام الشريف رحمه الله. وقال الشيخ المحقق التفتازاني رحمه الله: هذا كلام جيد لمن يتعقل لفظًا قائمًا بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض، ولا من الأشكال المرتبة الدالة عليه. ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث إذا التفت إليها كان كلامًا مؤلفًا من ألفاظ مخيلة ونقوش مرتبة وإذا تلفظ كان كلامًا مسموعًا. إلى هنا كلامه.

قوله: (خبر إن) يعني أن مجموع قوله: ﴿سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم﴾ خبر «إن». ثم بيّن أن كون هذا المجموع خبر «إن» له طريقان: الأول أن يكون قوله تعالى: ﴿سواء﴾ اسمًا مرفوعًا على أنه خبر «إن» وما بعده يكون مرفوعًا به على الفاعلية كأنه قيل: إن الذين كفروا مستو عليهم إنذارك وعدمه، فإن قلت: الحكم على سواء بأنه هو الخبر وما بعده فاعله مخالف للحكم على مجموع سواء وما بعده بأنه خبر «إن» فكيف يكون تفصيلاً له؟ قلنا: لا مخالفة بينهما لأنه على تقدير أن يكون ﴿سواء﴾ خبر «إن» وما بعده فاعلاً له يصدق أن يقال سواء مع فاعله خبر «إن» وهو الظاهر. والطريق الثاني أن يكون قوله: ﴿أأنذرتهم أم لم تنذرهم﴾ في محل الرفع على الابتداء ويكون قوله: ﴿سواء﴾ مرفوعًا على أنه خبر مقدم لما بعده وتكون هذه الجملة الإسمية خبر «إن» والمعنى إن الذين كفروا إنذارك وعدمه سيان عليهم في عدم حصول النفع لهم. وكون ما بعده ﴿سواء﴾ مبتدأ أظهر من كونه فاعل ﴿سواء﴾ لأن سواء اسم غير مشتق فتنزيله منزلة الفعل وإعماله كعمل الفعل خلاف الظاهر فقوله: «رفع خبر ثان» لقوله: «وسواء». **قوله:** (**نعت به كما نهت بالمصادر**) أي أجرى الاستواء على الذين كفروا كما أجرى المصادر على الموصوف بها مبالغة في اتصافه بها وقيام معانيها به. فإن التوصيف بالمصدر في نحو: رجل صوم ورجل عدل يكون على وجهين: الأول أن يقدر مضاف محذوف أي ذو صوم وذو عدل، والثاني أن يعجل الموصوف كأنه تجسم من الصوم والعدل مبالغة، ووجه المبالغة ههنا إفادة أن الإنذار وعدمه مستويان بحيث صارا كأنهما نفس الاستواء. ثم إن إجراء المصادر على الموصوف بها قد يكون بأن يجعل المصدر نعتًا نحو «يا له» كما في قوله تعالى: ﴿تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا

كفروا مستوٍ عليهم إنذارك وعدمه أو بأنه خبر لما بعده بمعنى إنذارك وعدمه سيّان عليهم. والفعل إنما يمتنع الإخبار عنه إذا أريد به تمام ما وضع له. أمّا لو أطلق وأريد به اللفظ أو مطلق الحدث المدلول عليه ضمنًا على الاتساع فهو كالاسم في الإضافة والإسناد إليه

وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران: ٦٤] وقد يكون بأن يجعل نعتًا معنويًا غير تابع له في الإعراب كما في هذه الآية، فإن سواء ههنا واقع في موقع مستو إما خبرًا عما بعده فينبغي أن يثني لكونه مسندًا إلى ضمير سيان لكن تركت رعاية جهة المصدرية، فلذلك وحده المصنف على الاحتمال الأول وثناه على الثاني حيث قال: أولاً: مستو عليهم بلفظ الإفراد وقال ثانيًا: سيان عليهم بلفظ التثنية. **قوله**: (والفعل إنما يمتنع الإخبار عنه) جواب عما يرد على قوله: «أو بأنه خبر لما بعده» من أن قوله: ﴿أأنذرتهم أم لم تنذرهم﴾ فعل والفعل يمتنع الإخبار عنه فكيف يصح كونه مرفوع المحل بالابتداء؟ وهذا الإيراد كما يرد على هذا الاحتمال يرد على الاحتمال الأول وهو أن يكون ﴿أأنذرتهم أم لم تنذرهم﴾ في محل الرفع على أنه فاعل ﴿سواء﴾ فإن الفعل كما يمتنع أن يكون مبتدأ يمتنع أن يكون فاعلاً أيضًا فكان الجواب الذي ذكره جوابًا عما يرد على الأول أيضًا. وسمى الفعل مع فاعله المضمر ومفعوله فعلاً ومخبرًا عنه حيث قال: «والفعل إنما يمتنع الإخبار عنه إذا أريد به تمام ما وضع له» مع أن المخبر عنه ههنا هو جملة ﴿أأنذرتهم أم لم تنذرهم﴾ سواء جعلها مبتدأ أو فاعلاً لقوله: ﴿سواء﴾ لا مجرد الفعل وحده تسمية للشيء باسم ما هو الأصل والعمدة من بين أجزائه إذ هذه التسمية شائعة في عبارات القوم، فكما أن نفس الفعل لا يكون مخبرًا عنه كذلك الجملة لكون نسبتها ملحوظة تفصيلاً. والمراد «من تمام ما وضع له» الفعل هو مجموع ثلاثة أمور: أحدها معنى المصدر الذي هو مدلول تضمن للفظ الفعل، وثانيها هو النسبة المخصوصة المتعلقة بين معنى المصدر وذات الفاعل، وثالثها هو الزمان المخصوص من الأزمنة الثلاثة. **قوله**: (أما لو أطلق) أي الفعل وأريد به اللفظ بناء على أن الفعل الذي أطلق اسم علم للفظ الفعل الموضوع للحدث المقترن بزمان ونسبة إلى فاعل ما لما ذكر في الحواشي السعدية من أن كل لفظ وضع لمعنى اسمًا كان ذلك اللفظ أو فعلاً أو حرفًا فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم أو الفعل أو الحرف. كما نقول في قولنا: خرج زيد من البصرة إن «خرج» فعل و «زيد» اسم و «من» حرف جر فيجعل كل واحد من الثلاثة محكومًا عليه. لكن هذا وضع غير قصدي لا يصير به اللفظ مشتركًا ولا يفهم منه معنى مسماه. إلى هنا كلامه. ذكره في تحقيق معنى آمين. **قوله**: (على الاتساع) متعلق بإرادة مطلق الحدث فإنها هي المبنية على التوسع والتجوز لا إرادة اللفظ فإنه لا تجوز فيها لما ذكره النحرير التفتازاني. وأورد المصنف قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا﴾ [البقرة: ١٣، ٩١] مثالاً لكون

كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا﴾ [البقرة: ١٣، ٩١] وقوله: ﴿يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ [المائدة: ١١٩] وقولهم:

تسمع بالمعَيدِي خير مِن أن تراه

وإنما عدل ههنا عن المصدر إلى الفعل لِما فيه من إيهام التجدد وحسن دخول الهمزة «وأم» عليه لتقرير معنى الاستواء وتأكيده، فإنهما جرّدتا عن معنى الاستفهام لمجرّد

الفعل مسندًا إليه من حيث إنه أريد به اللفظ أي وإذا قيل لهم هذا اللفظ وهو «آمنوا»، وأورد قوله ﴿يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [المائدة: ١١٩] مثالاً لكونه مضافًا إليه من حيث إنه أريد به مطلق الحدث أي يوم نفع الصادقين. وإذا جاز أن يقع الفعل مضافًا إليه حين إذ يراد به مطلق الحدث جاز أن يخبر عنه حين إذ يراد به ذلك كما في هذه الآية. فإن قوله تعالى: ﴿أأنذرتهم أم لم تنذرهم﴾ وإن كان في اللفظ جملة فعلية استفهامية لكنه في المعنى مصدر مضاف إلى الفاعل أي إنذارك وعدمه وهو مما يصح أن يخبر عنه. وأورد قوله: «تسمع بالمعيدي خير من أن تراه» مثالاً لكون الفعل مسندًا إليه حين إذ يراد به مطلق الحدث على الاتساع، فإن قوله: «تسمع» في المعنى مصدر مضاف إلى الفاعل أي سماعك به خير من رؤيتك إياه. ولما ورد أن يقال: إن الفعل إذا أوّل بالمصدر لِمَ عدل عن لفظ المصدر إلى صيغة الفعل والعدول عن الحقيقة إلى المجاز لا بد أن يكون لفائدة فما تلك الفائدة ههنا؟ أجاب عنه بقوله: «وإنما عدل ههنا عن المصدر إلى الفعل» يعني أن العدول لفائدتين: إحداهما معنوية والأخرى لفظية. أشار إلى الأولى بقوله: «إيهام التجدد» باعتبار دخول الزمان الذي من شأنه التغير والتجدد في مفهوم الفعل فإنه يؤذن بكون التجدد معتبرًا في الحدث المقترن به ففي لفظ الفعل إيهام تجدد الإنذار ووقوعه وعدم نفع ذلك أصلاً وهو أدل على إفادة اليأس وقطع رجاء الإيمان منهم بالكلية. ولو قيل: سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك لم يفهم منه المعنى المذكور وإنما يدل على عدم نفع الإنذار في الجملة. وإنما قال «إيهام التجدد لأن حقيقة التجدد إنما تستفاد من الفعل المستعمل في معناه الحقيقي دون المعنى المصدري التضمني. وأشار إلى الثانية بقوله: «وحسن دخول الهمزة وأم عليه» فإنه لا يحسن على المصدر لما تقرر من أن الاستفهام بالفعل أولى. **قوله: (لتقرير معنى الاستواء)** متعلق بدخول الهمزة وإنما قال: «لتقرير معنى الاستواء» ولم يقل لإفادة معنى الاستواء لأن أصل معنى الاستواء قد حصل في علم المستفهم الذي قدر منه أن يستفهم ربه، ويقول: «أأنذرتهم أم لا» فهذا الاستفهام مبني على أمرين: الأول استواء الأمرين عنده وعدم رجحان أحدهما على الآخر في صحة الوقوع، والثاني طلب تعيين أحدهما. فأجيب بكلام مشتمل على كلمتي الهمزة «وأم» الموضوعتين للدلالة على الاستفهام المبني على استواء الأمرين لتقرير

....

الاستواء المدلول عليه بالاستفهام المقدر وقوعه من قبل من خاطب الله بقوله: ﴿أأنذرتهم﴾ فإن معنى الاستواء لما كان مستفادًا من الاستفهام المقدر منه كان دخول كلمتي الهمزة «وأم» في جوابه لتقرير ذلك المعنى لا لإفادته ابتداء.

قوله: (فإنهما جردتا الخ) تعليل وتوضيح لوجه كون دخولهما لتقرير معنى الاستواء يعني أن تمام معناهما الاستفهام مع الاستواء في علم المستفهم فانسلخ عنهما ههنا الدلالة على معنى الاستفهام وتمحضتا للدلالة على معنى الاستواء. فإن اللفظ المتضمن لمعنيين قد يجرد لأحدهما ويستعمل فيه وحده فتنقل الدلالة المتضمنة إلى القصد وهو المراد بالتقرير والتأكيد ونظيرهما في التمحيض للدلالة على بعض المعنى الأصلي حرف النداء المقدر قبل كلمة «أي» الموصوفة بالمعرف باللام في قولهم: اللهم اغفر لنا أيتها العصابة. فإن حرف النداء في الأصل متضمن لمعنيين طلب الإقبال وتخصيص المنادي وتعيينه للإقبال، ثم إنها تجردت ههنا عن طلب الإقبال وتمحضت لمجرد معنى التخصيص كأنه قيل: اغفر لنا ونعني هذه الجماعة التي هي نحن. فإن قلت: لما تجردت الهمزة «وأم» لمعنى استواء الأمرين كان الإخبار عنهما بقوله: ﴿سواء﴾ تكرار بلا طائل بمنزلة أن يقال: المستويان مستويان، أجيب عنهما بأن الاستواء المدلول عليه بالهمزة «وأم» هو استواء الأمرين في علم المستفهم على معنى أنه يعلم أن أحدهما واقع لا على التعيين ولا يترجح عنده وقوع أحدهما على وقوع الآخر، والاستواء الذي هو مدلول الخبر هو الاستواء في الغرض الذي سيق له الكلام وهو في الآية المذكورة ههنا عدم النفع فلا تكرار لأن محصول المعنى «المستويان في عملك» من حيث إمكان الحصول مستويان في عدم النفع. وفي الحواشي الشريفية: الاستواء المستفاد من الهمزة «وأم» هو الاستواء في علم المستفهم والذي مر في قوله: ﴿سواء﴾ هو الاستواء فيما سيق له الكلام وهو عدم الإيمان، كأنه قيل: المستويان في علمك مستويان في عدم الجدوى. وفي قول المصنف: «فإنهما جردتا عن معنى الاستفهام» إشارة إلى جواب سؤالين يردان على كون قوله: ﴿أأنذرتهم أم لم تنذرهم﴾ مرفوع المحل إما على الفاعلية أو على الابتداء مع تقدم خبره عليه. تقرير السؤال الأول: أن همزة الاستفهام لها صدر الكلام فكيف يصح أن يجعل ما بعدها فاعلاً لما قبلها ومبتدأ مقدم الخبر؟ وتقرير السؤال الثاني أن الهمزة «وأم» يطلب بهما تعيين أحد الأمرين المستويين وما يتعلق به ﴿سواء﴾ إما بأن يعمل فيه أو بأن يكون خبرًا له لا يكون إلا متعددًا فإن سواء لا يستند إلا إلى شيئين فصاعدًا لا إلى أحد الأمرين. وتقرير الجواب عنهما أن اقتضاءهما صدر الكلام وكونهما لأحد الأمرين إنما هما على تقدير استعمالهما في معناهما الأصلي وهو الاستفهام مع الاستواء وقد جردتا في الآية

الاستواء كما جرّدت حروف النداء عن الطلب لمجرّد التخصيص في قولهم: اللهم اغفر لنا أيّتها العِصابة. والإنذار التخويف أريد به التخويفَ من عذاب الله وإنما اقتصر عليه دون البشارة لأنه أوقع في القلب وأشدّ تأثيرًا في النفس من حيث إنّ دفعَ الضَررِ أهَمّ من جَلبِ النَفعِ، فإذا لم ينفع فيهم كانت البشارةُ بعدم النفع أولَى. وقرىء أَأَنذرتَهم بتحقيق الهمزتين وتخفيف الثانية بينَ بينَ وقلبها ألفًا وهو لحن، لأنّ المتحركة لا تقلب ولأنّه يؤدّي إلى جمع الساكنين على غير حدّه وبتوسيط ألف بينهما محققتين وبتوسيطها، والثانية بين بين وبحذف الاستفهاميّة وبحذفها وإلقاء حركتها على الساكن قبلها.

عن معنى الاستفهام فلم يبق ما يبنى عليه. **قوله:** (**والإنذار التخويف**) يعني أنه في اللغة مطلق التخويف. والمراد هنا التخويف من عذاب الله سبحانه وتعالى على طريق استعمال المطلق في المقيد والتخويف منه لا يكون إلا بإعلام ما يؤدي إليه ويكون سببًا له. **قوله:** (**وإنما اقتصر عليه دون البشارة**) أي متجاوزًا على ذكر البشارة لا بطريق الاقتصار على ذكرها بأن لم يذكر الإنذار ويقال بدل ذكره أبشرتهم أم لم تبشرهم ولا بأن يذكرا معًا. ومحصول ما ذكره في وجه الاقتصار على ذكر عدم نفع الإنذار أن عدم نفع البشارة يعلم من ذكر عدم نفع الإنذار بطريق دلالة النص كما يعلم حرمة ضرب الأبوين وشتمهما من حرمة التأفيف المستفادة من قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] وذلك أنه إذا لم ينفع الإنذار المؤدي إلى دفع الضرر كانت البشارة أولى بعدم النفع. وأيضًا التبشير المطلق منوط بصفة الإيمان والذين كفروا ليسوا بأهل التبشير بل هم أهل الإنذار المطلق والتبشير المعلق بالإيمان. **قوله:** (**وقرىء أأنذرتهم بتحقيق الهمزتين**) المراد تحقيقهما من غير توسيط الألف بينهما، وكذا المراد بتخفيف الثانية تخفيفها من غير توسيط الألف. والقراءة الأولى للكوفيين وابن عامر برواية ابن ذكوان، وباقي القراء السبعة وهم نافع وابن كثير وأبو عمرو قرؤوا بتخفيف الهمزة الثانية بجعلها بين الهمزة والألف؛ إلا أن أبا عمرو ونافعًا في رواية قالون عنه يسهلان الثانية ويدخلان قبلها ألفًا لتفصيل بينهما وتمنع من اجتماعهما، لأن الثانية وإن سهلت لا تخلو عن الثقل، بخلاف ابن كثير فإنه يسهل الثانية ولا يدخل بينهما ألف الفصل لزوال ثقل الهمزة الثانية بتخفيفها بين بين فلم يحتج إلى ما يمنع اجتماعهما. وأن ورشًا صاحب قالون في الرواية عن نافع اختلف أصحابه عنه في كيفية تخفيف الهمزة الثانية، فأما أصحابه البصريون رووا عنه إبدالها ألفًا وأصحابه البغداديون رووا عنه تسهيلها بين بين من غير إدخال ألف الفصل بين الهمزتين في كتال الروايتين. وأن هشامًا وهو أحد راويي ابن عامر قرأ الهمزة الثانية على وجهين تسهيلها وتحقيقها مع إدخال ألف الفصل على التقديرين. وهذا كله مستفاد من رموز الشيخ الشاطبي رحمه الله. فهذه القراءات الخمس من السبعة وهي

....

تحقيق الهمزتين وتسهيل الثانية بتوسيط ألف بينهما وبغير توسيطها وقلب الثانية ألفًا، وهي لورش في رواية البصريين عنه.

قوله: (وقلبها ألفًا وهو لحن) أي خروج عن كلام العرب من وجهين: الأول أن قلب الهمزة المتحركة المفتوح ما قبلها ألفًا ليس طريقًا لتخفيفها عندهم، فإن طريق تخفيفها إنما هو جعلها بين بين وأما قلبها ألفًا فهو طريق تخفيف الهمزة الساكنة المفتوح ما قبلها كهمزة رأس، والثاني أنه إقدام على جمع الساكنين على غير حده لأن الساكن الثاني غير مدغم. وقد أجيب عن الأول بأن الهمزة المتحركة قد تقلب ألفًا على الشذوذ كما نقل عن بعض القراء السبعة أنهم قرؤوا ﴿منساته﴾ بقلب همزة المنسأة ألفًا، وكقول حسان رضي الله عنه:

سالت هذيل رسول الله فاحشة ضلت هذيل بما قالت ولم تصب

فقلب همزة سألت ألفًا. وكقول الفرزدق:

ومضت بمسلمة البغال عشية فارعى فزارة لا هناك المرتع

أصله «لا هنأك المرتع» قلبت همزة المتحركة ألفًا. وإذا ثبت مثل ذلك في كلام الفصحاء ونقل عمن ثبتت عصمته من الغلط يجب قبوله، والقراء أعدل من النحاة فيرجح ما نقل عنهم على قول النحاة. وعن الثاني بأنها إذا قلبت ألفًا تشبع الألف مقدارًا زائدًا على مقدار الألف ليكون ذلك المد فاصلاً بين الساكنين ويقوم مقام الحركة. واعترض على نسبة هذه القراءة إلى اللحن بأنها طعن فيما هو من القراءات السبع الثابتة بالتواتر وهو كفر، وأجيب بمنع كونه كفرًا لأن المتواتر ما نقل بين دفتي مصحف الإمام، والتخفيف بالقلب ونحوه كالمد والإمالة والإظهار والترقيق وجعل الهمزة بين بين من باب الآحاد وذلك ليس بمتواتر فلا يكون الطعن فيه أي فيما هو من قبيل الآحاد كفرًا. وقيل: إنه ليس طعنًا في القراءة بل في الرواة. **قوله**: (**وبحذف الاستفهامية**) هذه القراءة وما بعدها من الشواذ. روي عن ابن جني أنه قال: قرأ ابن محيصن بهمزة واحدة على لفظ الخبر وهمزة الاستفهام مرادة لكنها حذفت تخفيفًا لقيام ما يدل عليها وهي كلمة «أم» لأنها تعادل همزة الاستفهام لكثرة حذفها. ومنه بيت الكتاب:

لعمرك ما أدري وإن كنت داريًا بسبع رمين الجمر أم بثمانيا

أي «أبسبع» حذفت همزة الاستفهام بخلاف همزة الأفعال فإنه لم يثبت حذفها في الماضي. **قوله**: (**وبحذفها وإلقاء حركتها على الساكن قبلها**) الظاهر أن الضمير المجرور في

﴿لَا يُؤْمِنُونَ ۝٦﴾ جملةٌ مفسّرة لإجمالِ ما قبلها فيما فيه الاستواء لا محلّ لها، أو حالٌ مؤكّدة، أو بدل منه أو خبر «إنّ»، والجملة قبلها اعتراض بما هو علّة الحكم.

حذفها وحركتها راجع إلى الهمزة الاستفهامية، وأن المراد بالساكن قبلها ميم الجمع في «عليهم» فيكون صورة القراءة هكذا عليهم أنذرتهم بفتح الميم وابتداء أنذرتهم بفتح الهمزة. لكن هذه القراءة غير مروية عن أحد وأنها مخالفة للقياس وموجبة للثقل لأن طريق تخفيف الهمزة المتحركة إنما هو جعلها بين بين لا حذفها ونقل حركتها إلى الساكن قبلها، مع أن صاحب الكشاف شبه هذه القراءة بقراءة ﴿قد أفلح﴾ بفتح الدال وسكون الفاء، والقراءة المذكورة فيما نحن فيه ليست مثل قراءة ﴿قد أفلح﴾ إذ ليس فيه حذف الاستفهامية. وهذا الإشكال يندفع بما ذكره الإمام أبو شامة رحمه الله في شرح الشاطبية نقلاً عن الإمام ابن مهران وهو: أن الهمزة الواقعة بعد ميم الجمع فيها لـ «حمزة» مذاهب: أحدها وهو الأحسن نقل حركة الهمزة إليها مطلقًا فتضم تارة وتفتح أخرى وتكسر أخرى نحو قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ﴾ [البقرة: ٧٨] ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ﴾ [المنافقون: ٦] ﴿ذَٰلِكُمْ إِصْرِي﴾ [آل عمران: ٨١] والثاني أنها تضم مطلقًا وإن كانت الهمزة مفتوحة أو مكسورة حذرًا من تحريكها بغير حركتها الأصلية، والثالث أن حركة الهمزة إن كانت ضمة أو كسرة تنقل إلى الميم قبلها وإن كانت فتحة لا تنقل لئلا يشتبه اللفظ بلفظ التثنية، ويظهر به صحة كلام المصنف رحمه الله ويندفع ما قيل عليه من أن هذه القراءة غير مروية عن أحد.

قوله: (**جملة مفسرة لإجمال ما قبلها فيما فيه الاستواء**) فإن الحكم عليهم باستواء الأمرين عندهم مجمل في حق ما فيه الاستواء حيث لم يبين أن استواءهما في أي شيء هو، إلا أن الإجمال المذكور إنما هو بالنظر إلى نفس مفهوم نظم الكلام مع قطع النظر عن القرائن الخارجة مثل ورود الكلام في مقام الإخبار عن حال الكفار المفترين، فإنه إذا لوحظ وروده فيه لا يبقى الإجمال. والجملة المفسرة لما قبلها لا محل لها من الإعراب عند الجمهور، صرح به ابن هشام في مغني البيت. **قوله:** (**أو حال مؤكدة**) أي من ضمير «عليهم» فإنه لرجوعه إلى الكفار يفهم مما قبل هذه الجملة معنى عدم إيمانهم فتكون هي مؤكدة لما قبلها. كأنه قيل: لا ينفعهم الإنذار حال كونهم لا يؤمنون. **قوله:** (**أو بدل منه**) أي مما قبلها أي من خبر ﴿إن الذين كفروا﴾ وهو قوله: ﴿سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم﴾ وجملة ﴿لا يؤمنون﴾ أو في بتأدية المراد بالنسبة إلى الخبر المذكور لأن المراد الذي سبق له الكلام هو بيان عدم حصول الإيمان منهم أصلاً. وجملة ﴿لا يؤمنون﴾ يدل على هذا المراد بالمطابقة وما قبلها إنما يدل عليه بالالتزام. ولا شك أن ما يدل على المراد بالمطابقة أوفى بتأدية المراد مما يدل عليه بالالتزام. **قوله:** (**أو خبر إن والجملة قبلها اعتراض**) واقع

والآية ممّا احتجّ به مَن جوّز تكليفَ ما لا يُطاق فإنّه سبحانه وتعالى أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون وأمرهم بالإيمان فلو آمنوا انقلب خبرُه كذبا، وشمل إيمانهم الإيمانَ بأنّهم لا

بين اسم «إن» وخبرها وكون ما قبلها جملة مبني على أن يكون قوله: ﴿سواء﴾ خبرًا لما بعده لأنه إذا كان خبر «إن» وكان ما بعده مرفوعًا به على الفاعلية، وكان المعنى إن الذين كفروا مستو عليهم إنذارك وعدمه لا يكون جملة فلا يكون اعتراضًا، لأن الاعتراض عند الجمهور عبارة عن أن يورد في أثناء كلام أو بين كلامين متصلين معنى بجملة أو أكثر لا محل لها من الإعراب. والمراد بالحكم في قوله: «بما هو علة الحكم» هو الحكم بأنهم لا يؤمنون، والمراد بعلة الحكم عدم نفع الإنذار لهم لقساوة قلوبهم وشدة عنادهم فهو علة لعدم إيمانهم. **قوله**: (**والآية مما احتج به مَن جوّز تكليف ما لا يطاق**) ذهب جمهور المحققين إلى أن التكليف بالممتنع لذاته كالجمع بين الضدين وإعدام القديم غير جائز، وذهب الأشعري إلى جوازه وعدم وقوعه. وأما التكليف بالممتنع لغيره كالمتنع لسبب انتفاء شرط وجوده كانتفاء آلة الكتابة وانتفاء المحل القابل لنقش الخط أو لسبب وجود مانع مع كونه ممكنًا في نفسه فغير واقع عند الجمهور، وذهب الأشعري إلى وقوعه. وأما التكليف بما علم الله تعالى أنه لا يقع أو خبر بذلك كبعض التكاليف المتعلقة بطاعة العصاة وإيمان الكفرة فإنه واقع إجماعًا، أما عند المعتزلة فلأنه مما يطاق عندهم بمعنى أن العبد قادر على القصد إليه باختياره فإن الطاقة والاستطاعة قبل الفعل عندهم، وأما عند الشيخ الأشعري فلأنه مما لا يطاق لكون الاستطاعة مع الفعل عنده ومع ذلك هو مما كلف به كإيمان أبي جهل فإنه محال وممتنع بالغير لكنه مكلف به. ذكر في شرح المقاصد: أن القدرة المعتبرة في التكليف هي سلامة الأسباب والآلات لا الاستطاعة التي لا تكون إلا مع الفعل ولو اعتبرت هذه الاستطاعة لكان جميع التكاليف تكليفًا بما لا يطاق وليس كذلك. واحتج من جوز تعلق التكليف بما لا يطاق بهذه الآية من وجهين: الأول أنه سبحانه وتعالى أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون مع أنه سبحانه وتعالى كلفهم بالإيمان فلو وقع إيمانهم لزم محالان: الأول أن يكون خبر الله تعالى أنهم لا يؤمنون خبرًا كاذبًا، والثاني أن يكون علمه تعالى بذلك جهلاً وكل واحد من الكذب والجهل محال على الله سبحانه وتعالى، وما لزم من فرض وقوعه محال يكون محالاً، فصدور الإيمان منهم محال وقد كلفوا به وذلك التكليف تكليف بالمحال وبما لا يطاق فثبت مطلوب من جوز وقوعه. والثاني أنه تعالى كلفهم بالإيمان وهو تصديق النبي ﷺ في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك قوله تعالى: ﴿لا يؤمنون﴾ فتكليفهم بالإيمان تكليف لهم بأن يجمعوا بين النفي والإثبات، ولا شك أن الجمع بين النقيضين محال. ولا يخفى أن هذا الدليل يدل على وقوع التكليف بما لا يطاق حيث قال: أمرهم

يؤمنون فيجتمع الضدّان. والحقّ أنّ التكليفَ بالممتنع لذاته وإن جاز عقلاً لكنه غير واقع

بالإيمان ثم بيّن استحالة وقوعه منهم فيكون أمرهم بالإيمان أمرًا بما استحال وقوعه منهم وما يدل على الوقوع فهو على الجواز أدل.

قوله: (والحق أن التكليف بالممتنع لذاته وإن جاز عقلاً لكنه غير واقع) لما ذكر أن تكليف ما لا يطاق مختلف فيه بين العلماء، وأن من جوزه احتج على جوازه بهذه الآية، ومن المعلوم أن ما لا يطاق وهو ما يمتنع وقوعه يطلق على الممتنع لذاته وعلى الممتنع لغيره، وأن المصنف قرر دليل الجواز بحيث ثبت به الوقوع المستلزم للجواز توهم أن المراد بما لا يطاق ما يعم الممتنع لذاته ولغيره وأن المتنازع فيه ههنا جواز التكليف بالممتنع مطلقًا بل وقوعه. وقد فهم من تقرير كثير من المحققين أن التكليف بالممتنع لذاته جائز بل واقع. نقل عن إمام الحرمين أنه قال في الإرشاد: فإن قيل: ما جوزتموه عقلاً من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعًا؟ ثم قال: قلنا: قال شيخنا ذلك واقع شرعًا فإن الله تعالى أمر أبا جهل بأن يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن فقد أمره بأن يصدقه في جميع ما يجب أن يصدق فيه حتى في قوله: ﴿لا يؤمنون﴾ فلزم وقوع الإيمان المكلف به مع تصديقه في هذا القول بأن لا يصدق، وذلك جمع بين النقيضين وأنه ممتنع لذاته وقد وقع التكليف به. وكذا ذكره الإمام الرازي في «المطالب العالية»، وكذا قول المصنف: «فيجتمع الضدان» يفهم منه أن المستدل بالآية قائل بوقوع التكليف بالممتنع لذاته وكذا يفهم من تقريره احتجاج من استدل بالآية على وجهين: أن الآية المذكورة يصح أن يستدل بها على وقوع التكليف بالممتنع لذاته فإن حاصل الوجه الأول أنه سبحانه وتعالى كلف بالإيمان من أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون فإن إيمانهم وإن كان ممتنعًا لاستلزامه كذبه تعالى في الإخبار المذكور، إلا أنه ليس ممتنعًا لذاته بالنسبة إليهم، كيف وأنهم مع ذلك الإخبار قادرون على تحصيل الإيمان من حيث سلامة أسبابهم وآلاتهم لاكتسابه وامتناع الإيمان منهم بناء على استلزامه كذب الباري تعالى امتناع بالغير، وذلك لا ينافي إمكانه في نفسه، فتكليفهم بالإيمان تكليف بما هو مطاق في نفسه. وإن كان ممتنعًا بالغير فإن علم الله تعالى أو إخباره بعدم الشيء لا يجعل وجوده ممتنعًا كما أن علمه أو إخباره بوجوده لا يجعل وجوده واجبًا. روي أن رجلاً قام إلى عمر رضي الله عنهما فقال: يا أبا عبد الرحمن إن قومًا يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقولون: كان ذلك في علم الله تعالى فلم نجد منه بدًا. فغضب ثم قال: سبحان الله العظيم قد كان في علم الله تعالى أنهم يفعلون ذلك فلم يحملهم علمه على فعلهم. يعني أن علم الله تعالى أو إخباره أو إرادته لوجود شيء أو عدمه لا يوجب وجوده ولا عدمه بحيث يسلب به قدرة الفاعل عليه، لأن الإخبار عن الشيء حكم عليه بمضمون

....

الخبر والحكم تابع لإرادة الحاكم إياه وإرادته تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل الصادر عن فاعله باختياره. ففعله أو تركه باختياره أصل وجميع ذلك تابع له والتابع لا يوجب المتبوع إيجابًا يؤدي إلى القسر والإلجاء بل التابع على حسب وقوع المتبوع. فلتحفظ هذه القاعدة فإن فيها نجاة من السلوك في بحث القضاء والقدر فإن ضلال الجبرية إنما هو بعدم تحقيق هذا المقام فإن كلاً من القضاء والقدر حكم الله الأزلي، والحكم تابع للإرادة والإرادة تابعة للعلم والعلم تابع للمعلوم، فالقضاء والقدر تابعان للمعلوم فعلى أي نحو وحيثية سيقع المعلوم في الخارج والزمان المستقبل كان للعلم الأزلي تعلق به على نحو هذه الحيثية، فالعلم به على نحو هذه الحيثية لا يوجب كونه مقصورًا عليها لأن العلم تابع له وهو أصل مسوغ للعلم. وحاصل الوجه الثاني من وجهي تقرير من استدل بالآية أنه سبحانه وتعالى لما كلفهم بالإيمان بجميع ما علم كونه مما حكم به الشارع، ومن جملة ذلك حكمه بأنهم لا يؤمنون فقد كلفهم في ضمن هذا التكليف بأن يصدقوه في قوله: ﴿لا يؤمنون﴾ وتحقيق الإيمان المكلف به يستلزم اجتماع الإيمان وعدم الإيمان في قلوبهم وذلك ممتنع لذاته وقد كلف به كانت الآية دليلاً على وقوع التكليف بما هو ممتنع لذاته. ولما كان تقرير المصنف رحمه الله لوجه الاحتجاج بالآية على جواز التكليف بما لا يطاق مبهمًا حيث لم يعيّن أن المتنازع فيه ههنا جواز التكليف بالممتنع لغيره أو بالممتنع لذاته، كما أن كثيرًا من المحققين يفهم من تقريرهم أن التكليف بالممتنع لذاته جائز بل واقع، ولم يعيّن ما هو الحق في هذه المسألة ذكر ما هو الحق فيها فقال: «والحق أن التكليف بالممتنع لذاته وإن جاز عقلاً لكنه غير واقع» وإن كان كلام المجوز وتقرير حجته يدل على وقوع التكليف بما هو ممتنع لذاته. أما جوازه عقلاً فلأن أحكام الله تعالى وإن تضمنت الحكم ومصالح العباد تفضلاً منه تعالى وإحسانًا إلا أنها لا تستدعي شيئًا من الأغراض والعلل الغائية من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة، وإلا لكان ناقصًا في ذاته متكملاً بتحصيل ذلك الغرض للعلم الضروري بأن ما يكون غرضًا للفاعل يجب أن يكون وجوده أولى بالنسبة إليه من عدمه. وإذا لم تكن أحكامه سبحانه وتعالى معللة بالأغراض عندنا جاز أن يكلف عبيده ويطلب منهم تحقيق الفعل والإتيان به من غير أن يحمله على ذلك التكليف شيء من الأغراض فضلاً عن أن يكون ذلك الغرض امتثال المكلف وإتيانه بذلك الفعل، حتى يقال: كيف يجوز التكليف بالممتنع لذاته مع أن التكليف بالفعل لا يكون إلا لأن يفعله المكلف والممتنع لذاته لا يتصور أن يفعله المكلف فلا وجه للتكليف به؟ ثم إنه وإن جاز عقلاً لكنه لا يقع بحكم الاستقراء ولقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

من حيث إنّ الأحكام لا تستدعي غرضًا سيّما الامتثال لكنّه غيرُ واقع للاستقراء. والإخبارُ بوقوعِ الشيء أو عدمِه لا ينفي القدرة عليه كإخباره تعالى عما يفعله هو أو العبد باختياره،

قوله: (والإخبار بوقوع الشيء أو عدمه لا ينفي القدرة عليه) جواب عن احتجاج المجوز بهذه الآية على وقوع التكليف بالممتنع لغيره. وتقرير الاحتجاج أن الله سبحانه وتعالى أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون وعلم أيضًا عدم صدور الإيمان منهم مع أنه تعالى كلفهم بالإيمان، فلو وقع إيمانهم لزم من فرض وقوعه محال وهو محال، فتكليفهم بالإيمان تكليف بالمحال وقد وقع. وتقرير الجواب أن الآية وإن دلت على وقوع التكليف بالمحال إلا أن المحال المذكور ليس ممتنعًا لذاته لأن إخبار الله تعالى بأنهم لا يؤمنون وعلمه بذلك لا يستلزم كون الإيمان المكلف به ممتنعًا لذاته بالنسبة إليهم، كيف وأنهم مع ذلك العلم والإخبار قادرون عليه متمكنون من اكتسابه من حيث سلامة أسبابهم وآلاتهم الممكنة لهم من اكتسابه وامتناع الإيمان منهم من حيث كونه مستلزمًا لكون إخباره تعالى كذبًا وكون علمه جهلاً امتناع بالغير وذلك لا ينافي إمكانه في نفسه، فتكليفهم بالإيمان تكليفهم بما هو مطاق في نفسه وإن كان ممتنعًا لغيره. ويمكن جعله جوابًا عن تقرير الاحتجاج على الوجه الثاني أيضًا وهو ما أشار إليه بقوله: إن الله تعالى أمرهم بالإيمان بجميع ما أخبر به فلو آمنوا به لشمل إيمانهم بذلك الإيمان بأنهم لا يؤمنون وهو مستلزم لعدم إيمانهم بذلك، والإيمان وعدم الإيمان متقابلان وامتناع المتقابلين ممتنع لذاته وقد وقع التكليف. وتقرير الجواب أن الإخبار بوقوع الشيء أو بعدم وقوعه لما لم ينف القدرة صار كل واحد من الإيمان وعدمه مقدورًا ممكنًا في ذاته بالنسبة إلى من أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون، وكونه ممتنعًا منهم من حيث استلزامه اجتماع الإيمان وعدمه في قلوبهم امتناع بالغير مع أن الظاهر أن إيمانهم بأنهم لا يؤمنون في ضمن إيمانهم بجميع ما أنزل غير مستلزم لاجتماع الضدين كما اعترف به آنفًا، فيكون الإيمان المكلف به في حقهم ليس ممتنعًا لذاته فيكون التكليف بذلك واقعًا بناء على أن نفس الإيمان بجميع الأحكام الذاتية لا يستلزم لذاته اجتماع المتنافيين، وإنما يستلزمه أن لو آمنوا به بعدما علموا أنه تعالى أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون فإنه حينئذ يجب عليهم أن يصدقوه في هذا الإخبار بخصوصه في جملة ما آمنوا به وصدقوا مما جاء من الشارع. وعلى هذا التقدير يكون إتيان الإيمان المكلف به وهو تصديق الشارع في جميع ما علم المكلف بامتناع وقوعه منه إلا أن هذا التقدير ليس واجب الوقوع فإن المطلوب بالتكليف هو الإيمان بجميع ما جاء من الشارع إجمالاً وهو واقع ممكن الوقوع في نفسه بأن آمنوا من غير أن يعلموا نزول هذه الآية في حقهم، فإن علام الغيوب علم منهم أنهم لا يؤمنون وأخبر رسول الله ﷺ بذلك كما أخبر نوحًا عليه الصلاة والسلام بقوله تعالى: ﴿أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا

وفائدة الإنذار بعد العلم بأنّه لا ينجع إلزامُ الحجة وحِيَازَةُ الرسول فضلَ الإبلاغ. ولذلك قال: سواء عليهم ولم يقل سواء عليك كما قال لعَبدَة الأصنام: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنتُمْ صَٰمِتُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٣] وفي الآية إخبار بالغيب على ما هو به إن أريد بالموصول أشخاص بأعيانهم فهي من المعجزات.

مَن قَدْ ءَامَنَ﴾ [هود: ٣٦] وكان الإيمان المكلف به ممتنعًا لذاته بالنسبة إلى من علم نزول هذه الآية في حقه لكونه مستلزمًا لاجتماع المتنافيين إلا أن كونهم مكلفين بالإيمان لا يجب أن يكون بعدما علموا أنه سبحانه وتعالى أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون حتى يكونوا مكلفين بالجمع بين الضدين، فإن الامتناع الناشىء من التقدير الذي لا يجب وقوعه لا يكون امتناعًا ذاتيًا فتكليفهم بالإيمان ليس تكليفًا بالممتنع لذاته وهو المطلوب. ويحتمل أن يكون مقصود المصنف أن لا يتعرض للجواب عن التقدير للإشارة إلى ضعفه إذ يبعد من العاقل أن يجوز وقوع التكليف بالممتنع لذاته. **قوله**: (وفائدة الإنذار بعد العلم) أي بعد علم الرسول ﷺ بأنه لا ينجع أي لا يؤثر ولا ينفع. يقال: نجع فيه الوعظ والدواء أي دخل وأثر. وهو جواب عما يقال: ما فائدة الإنذار مع العلم بأنه لا ينفعهم وأنهم لا يؤمنون؟ وتقرير الجواب أن فائدة الإنذار ليست منحصرة في إيمان المنذرين بل له فائدتان: إحداهما بالنظر إلى المكلف وهو إلزام الحجة عليه لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل بأن يقولوا: ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢] ﴿لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [القصص: ٤٧] قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] وثانيتهما بالنظر إلى الرسول ﷺ وهي حيازته ﷺ فضل الإبلاغ أي إحاطته إياه، فإن الإبلاغ والدعوة إلى الحق وإلى طريق مستقيم أعظم الطاعات التي ينال المرء بها من ربه أعظم المثوبات. **قوله**: (ولذلك) أي ولكون إنذار المتمردين مفيدًا في حق النبي ﷺ لم يقل: «سواء عليك» إذ لا مساواة بينهما بالنظر إليه عليه الصلاة والسلام، بخلاف الكفار المتمردين فإنهما متساويان بالنظر إليهم لغاية قساوة قلوبهم. **قوله**: (وفي الآية إخبار بالغيب) فإن استمرارهم على عدم الإيمان إلى أن يموتوا غيب، وقد أخبر الله تعالى عنهم بذلك وكان الأمر على ما أخبر به. فهي من جملة معجزاته عليه الصلاة والسلام. وهذا على أن يكون التعريف في قوله: ﴿الذين كفروا﴾ تعريف العهد الخارجي لا تعريف الجنس، ويكون المعهودون أناسًا بأعيانهم كأبي جهل والوليد وأحبار اليهود فإنه سبحانه وتعالى أخبر عن هؤلاء قبل موتهم بأنهم لا يؤمنون وكان الأمر كما أخبر به. وإنما اشترط ذلك في كون الآية نزلت إخبارًا بالغيب إذ لو حمل التعريف فيه على التعريف الجنسي يكون الكلام إخبارًا عن المصممين على الكفر بأنهم لا يؤمنون، وهذا

﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ﴾ تعليل للحكم السابق وبيان ما يقتضيه والختم الكَتم سُمّي به الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتَم عليه لأنه كَتمٌ له والبلوغُ آخرُه نظرًا إلى أنه آخر فعل يُفعل في إحرازه. والغِشاوة فعالة من

ليس من قبيل الإخبار بالغيب بل هو إخبار عن الشيء بما تصير إليه عاقبة أمره لوجود ما يوجبه ويقتضيه.

قوله: (**تعليل للحكم السابق وبيان ما يقتضيه**) إشارة إلى أنه استئناف لبيان سبب الحكم السابق وهو الحكم بعدم كون الإنذار نافعًا لهم حيث لا يؤمنون على كل واحد من التقديرين، فإن الحكم باستواء وجود الشيء وعدمه معناه الحكم بعدم كون ذلك الشيء نافعًا. ثم بيّن معنى عدم نفع الإنذار لهم بقوله: ﴿لا يؤمنون﴾ فتوجه للسائل أن يسأل ويقول: ما السبب في عدم نفع الإنذار لهم وفي أنهم لا يؤمنون؟ فنزل هذا السؤال المتوهم منزلة المتحقق فأجيب بأن الله عز وجل «ختم على قلوبهم» فهو جواب عن السؤال عن سبب الحكم مطلقًا على منوال قوله:

قال لي كيف أنت قلت عليل سهر دائم وحزن طويل

فلذلك لم يتخلل العاطف بين هذه الجملة وما قبلها لأن كمال الاتصال بين الجملتين مانع من العطف. وقد بيّن بهذه الجملة سبب الحكم السابق ومقتضيه وكان ذلك السبب مسببًا عن سبب آخر كما أشار إليه بقوله الآتي: «بسبب غيهم وانهماكهم في التقليد» الخ.
قوله: (**والختم الكتم**) جعل الزمخشري إياهما أخوين في الاشتقاق الأكبر من حيث اشتراكهما في العين واللام وتناسبهما في أصل المعنى، لأن في الختم على الشيء وهو ضرب الخاتم عليه معنى الكتم والإخفاء وهو كلام صحيح. وقول المصنف: «الختم الكتم» وإن دل بظاهره على دعوى الترادف بينهما لكنه غير منقول عن أئمة اللغة فإن استعماله في معنى الكتم غير شائع بينهم، فيحتمل أن يكون مراده أن الختم مستلزم لمعنى الكتم وهو الغرض الحامل عليه والباعث الداعي إليه إلا أنه عبر بما يدل على اتحاد مفهومهما مبالغة في الاستلزام والتناسب، كأنه قال: الختم قريب من الكتم في المعنى وملزوم له. لأن الأصل في اللغة ضرب الخاتم على الشيء طلبًا لكتمه ومنعه عن تعرض الغير له، ثم نقل إلى الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه لأنه كتم له من وجه، ونقل أيضًا إلى البلوغ آخر الشيء لأن الختم بمعنى ضرب الخاتم على الشيء الآخر فعل يفعل لأجل كتم ذلك الشيء. **قوله**: (**والبلوغ**) مرفوع معطوف على الاستيثاق أي ويسمى به البلوغ آخر الشيء. ومعنى الاستيثاق من الشيء الصيرورة ذا وثوق وأمن منه، فإن بناء استفعل قد يكون للصيرورة والتحول نحو استحجر الطين أي صار

غَشَّاهُ إذا غطّاهُ بنيت لما يشتمل على الشيء كالعِصابة والعِمامة ولا خَتم ولا تغشية على الحقيقة.

حجرًا. **قوله:** (كالعصابة) فإنها بنيت لما يحيط بالشيء كقولهم: عصب القوم بفلان أي أحاطوا به. وكذلك العمامة بنيت لما يعم الرأس، كما أن فعالة بضم الفاء بنيت لما يسقط من الشيء كالمشاطة لما يسقط من الشعر بفعل الماشطة، والبراية لما يسقط من العود والقلم عند البري بالمبراة وهي النحاتة. **قوله:** (ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة) رد على من حمل الكلام على الحقيقة من أصحاب الظواهر. روي عن الحسن رحمه الله أنه قال في تفسير الختم: إن الكافر إذا بلغ في الغواية غايته وزين في قلبه الكفر وعلم الله سبحانه منه أنه لا يؤمن يختم على قلبه أنه لا يؤمن فهو ذلك الختم. فقوله تعالى: ﴿ختم الله﴾ معناه أنه تعالى علم بعلامة في قلوبهم تدل على أنهم لا يؤمنون وهذا باطل، لأنه لا يخلو إما أن يعلم هذه العلامة لإعلام نفسه أو لإعلام الخلق أو لإعلام الملائكة أنهم لا يؤمنون. والأول ظاهر البطلان لأنه سبحانه وتعالى عالم بما كان وما سيكون من غير نصب علامة ودليل، وكذا الثاني لأنه لا علم للناس بما رسم في القلوب، والثالث أيضًا باطل لأن الملائكة علموا أو لم يعلموا إنما يستغفرون لجملة المؤمنين لا لأشخاص بأعيانهم فالذين علموا بعلامة في قلوبهم إن كانوا مؤمنين دخلوا في دعاء الملائكة واستغفارهم وإلا فلا. فظهر أنه لا فائدة في إعلام قلوبهم بتلك العلامة بالنسبة إلى الملائكة فلا وجه لحمل الكلام على الحقيقة مع أن القلوب وأخويها لا تقبل حقيقة الختم والتغشية فلا بد من حملهما على المجاز لكون كل واحد منهما لفظًا مستعملاً في غير ما وضع له مع قرينة مانعة من إرادة ما وضع له. والمجاز قسمان: مرسل واستعارة وليس المراد ههنا المجاز المرسل حيث جعله مبنيًا على التشبيه. والاستعارة قسمان: تمثيلية وهي ما يكون وجه التشبيه فيه متنزعًا من عدة أمور، وغير تمثيلية وهي ما لا تكون كذلك. وجوز حمل الكلام ههنا على كل واحد منهما، وأشار إلى حمله على الاستعارة بقوله: «وإنما المراد بهما أن يحدث الله في نفوسهم» أي ذواتهم وأشخاصهم حتى يتناول القلوب والسمع والأبصار. وتوضيح ما ذكره في توجيه وجه الاستعارة أن قوله تعالى: ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم﴾ استعارة تصريحية تبعية وقوله: ﴿وعلى أبصارهم غشاوة﴾ استعارة تصريحية أصلية شبه إحداث الهيئة أي الصفة المركوزة في القلوب، والإسماع بختم القلوب، والإسماع من حيث إن إحداث تلك الهيئة والصفة في القلوب، والإسماع يمنع من نفوذ ما هو بصدد الدخول فيهما إليهما فلا يقبل القلب ولا السمع ما يلقى إليهما من الحق كما لا يقبله الشيء المختوم فصار إحداثه فيهما بمنزلة الختم المانع من دخول الشيء في المختوم، فاستعير اسم الختم لإحداثها ثم اشتق من لفظ الختم المستعار صيغة الماضي فسرت إليها الاستعارة التي في لفظ الختم وشبهت الهيئة الحادثة في الإبصار

وإنما المراد بهما أن يُحدِثَ في نفوسهم هيئةً تُمرِّنُهم على استحباب الكفر والمعاصي واستقباح الإيمان والطاعات بسبب غيِّهم وانهماكِهم في التقليد وإعراضِهم عن النظر الصحيح، فتَجعَلُ قلوبَهم بحيث لا ينفذ فيها الحق وأسمَاعَهم تَعَافُ استماعَه فتصيرُ كأنّها مستوثَقٌ منها بالختَم وأبصارَهم لا تجتَلي الآياتِ المنصوبة لهم في الأنفس والآفاق كما تجتليها أعين المستبصرين فتصير كأنّها غُطّي عَليها وحيل بينها وبين الأبصار.

المانعة من الإبصار على طريق الاعتبار والاستدلال بالغطاء الساتر للمرئي المانع من وصول الشعاع البصري إليه وإدراكه بسببه فاستعير اسم الغطاء والغشاء لتلك الهيئة استعارة أصلية. **قوله: (تمرنهم)** أي تعودهم وهو صفة لقوله: «هيئة» والتمرين التعويد، والتمرن التعود والاعتياد يقال: مرن على الشيء أي تعوده واستمر عليه، والانهماك على الشيء الاجتهاد وبذل الوسع فيه يقال: انهمك الرجل في الأمر أي جد فيه، واستحباب الكفر أي عده محبوبًا بسبب انهماك القوة النظرية.

قوله: (بسبب غيهم) متعلق بقوله: «أن يحدث» يعني إن إحداث الهيئة المركوزة في نفوسهم وذواتهم عقوبة معجلة لهم على غيهم وعصيانهم. كما قيل للإنسان ثلاثة أنواع من الذنب يقابلها في الدنيا ثلاث عقوبات: الأول الغفلة عن العبادات أي تركها بناء على الغفلة وقلة الاهتمام وهي توجب الجسارة على ارتكاب الذنوب والمحارم. والثاني الجسارة على ارتكاب المحارم إما لشهوة تدعوه إليه أو لشراهة تحسنه في عينه فتورثه وقاحة وهي عدم المبالاة من ارتكاب القبائح لفقدان الحياة المانع منه، وهي الوقاحة المعبر عنها بالرين في قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: ١٤] والثالث الضلال وهو أن يسبق إلى اعتقادهم مذهب باطل وأعظمه الكفر فلا يكون تلفت منه بوجه إلى الحق وذلك يورثه هيئة تمرنه على استحسانه المعاصي واستقباحه الطاعات وهو المعبر عنه بالختم والطبع في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ﴾ [الجاثية: ٢٣] ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [النحل: ١٠٨] وبالإقفال في قوله تعالى: ﴿أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤] إلى غير ذلك. **قوله: (وانهماكهم)** أي لجاجهم وجدهم في التقليد بالآباء والأجداد الكفرة. **قوله: (فتجعل)** إن كان بناء المفرد المؤنث يكون مرفوعًا معطوفًا على قوله: «تمرنهم» ويكون المستتر فيه راجعًا إلى الهيئة ويكون الإسناد مجازيًا، وإن كان بناء المفرد المذكر يكون منصوبًا معطوفًا على قوله: «أن يحدث» ومسندًا إلى ضمير اسم الله تعالى إسنادًا حقيقيًا. **قوله: (وأسماعهم)** منصوب معطوف على قوله: «قلوبهم». **قوله: (تعاف)** أي تكره. **قوله: (فتصير)** أي القلوب والأبصار. **قوله: (لا تجتلى الآيات)** أي لا تنظر إليها مجلوة يقال: اجتليت العروس إذا نظرت إليها مجلوة مكشوفة. **قوله: (وحيل)** أي

وسمّاه على الاستعارة ختمًا وتغشية أو مَثَّل قلوبهم ومشاعرَهم المَؤُوفة بها بأشياء ضُرِبَ حجاب بينها وبين الاستنفاع بها ختمًا وتغطية، وقد عُبِّرَ عن إحداث هذه الهيئة بالطبع في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ﴾ [النحل: ١٠٨] وبالإغفال في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا﴾ [الكهف: ٢٨] وبالإقساء في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً﴾ [المائدة: ١٣] وهي من حيث إنّ الممكنات بأسرها مستندةٌ إلى الله تعالى واقعةٌ بقدرته أسندت إليه، ومن حيث إنّها مسبّبة مما اقترفوه

وقعت الحيلولة. **قوله:** (وسماه على الاستعارة ختمًا وتغشية) أي وسمى إحداث الهيئة المذكورة ختمًا إن كانت في القلوب والأسماع، وتغشية إن كانت في الأبصار. وفي بعض النسخ «وسماها بضمير الهيئة فلا بد من تقدير المضاف» أي وسمى إحداثها. وما قلنا من أن الاستعارة في قوله تعالى: ﴿وعلى قلوبهم﴾ غشاوة أصلية لا تبعية مبني على ظاهر الآية لأن المذكور فيها لفظ الغشاوة ولا شك أن استعارته للهيئة الحادثة أصلية ولا فعل فيها حتى تكون تبعية. وأشار إلى حمله على التمثيل بقوله: «أو مثل قلوبهم» وهو جملة فعلية معطوفة على الجملة الإسمية التي هي قوله: «وإنما المراد بهما أن يحدث» الخ. والمشاعر جمع مشعر بمعنى محل الشعور وأراد بها الإسماع والإبصار. **قوله:** (المؤوفة بها) أي التي أصابتها الآفة وهي الهيئة الحادثة فيها يقال: ايف الزرع فهو مؤوف إذا أصابته آفة. **قوله:** (بأشياء) متعلق بقوله: «أي مثل حال قلوبهم ومشاعرهم بحال أشياء بتقدير المضاف. وقوله: «ختمًا وتغطية» منصوبان على التمييز من النسبة في قوله: «ضرب» فيكونان بمعنى القائم مقام الفاعل كأنه قيل: ضرب بين تلك الأشياء وبين الانتفاع بها ختم وتغطية. والحاصل أنه شبه حال قلوبهم وسمعهم وأبصارهم المخلوقة للتعقل والاعتبار واستماع كلام الناصح وإبصار دلائل الحق مع الهيئة الحادثة فيها المانعة من الانتفاع بها بحال أشياء معدة للانتفاع بها مع المنع عن ذلك بطريق الختم والتغشية، والجامع عدم الانتفاع بما أعد له بعروض ما يمنع منه ثم استعير اللفظ الدال على المشبه به للمشبه. ولا شك أن وجه الشبه وهو عدم الانتفاع بما خلق للانتفاع به بناء على مانع عرض فمنع منه أمر عقلي مركب من عدة أمور. **قوله:** (وهي) أي الأمور المذكورة التي هي الختم والطبع والإغفال والإقساء. **قوله:** (من حيث إن الممكنات بأسرها مستندة إلى الله تعالى الخ) متعلق بقوله: «أسندت إليه سبحانه وتعالى» وقوله: «واقعة» خبر «بعد» خبر لأن قوله: «أسندت إليه» خبر للمبتدأ الذي هو قوله: «وهي» وقوله: «ومن حيث إنها مسببة مما اقترفوه» أي اكتسبوه متعلق بقوله: «وردت الآية ناعية عليهم شناعة صفتهم». ولعل وجه تقديم الظرف على عامله في هذين الموضعين هو التنبيه على الحصر، فكأنه قال: إن تلك الأمور أسندت إليه تعالى من حيث إن الممكنات مستندة

بدليلِ قوله تعالى: ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٥] وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [المنافقون: ٣] ورَدَت الآيةُ ناعية عليهم شَناعةَ صفتِهم ووَخَامَةَ عاقبتِهم. واضطربت المعتزلةُ فيه فذكروا وجوهًا من التأويل: الأوّل إن القوم لما أعرضوا عن الحقّ وتمكّنَ ذلك في قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم شبه بالوصف الخِلقي

إليه تعالى لا من حيث ما ذكره المعتزلة من الوجوه الفاسدة. فإن الآية وردت ناعية عليهم شناعة صفة قلوبهم ومشاعرهم من حيث إن تلك الأمور مسببة مما اقترفوه فكانت عقوبة لهم على سوء صنعهم معجلة في الدنيا، كما أن العذاب العظيم المعد لهم في الآخرة عقوبة مؤجلة على ذلك لا كما زعمت المعتزلة من أن الآية وردت لمجرد ذم الكفار بتمكن الإعراض عن الحق في قلوبهم. ومقصود المصنف بهذا الكلام دفع ما يتوهم من المنافاة بين إسناد الختم بالمعنى المجازي وهو إحداث الهيئة المذكورة في قلوب الكفرة ومشاعرهم إلى الله تعالى، وبين ذمهم بعدم نفع الإنذار فيهم وأنهم لا يؤمنون من حيث إن إسناده إليه تعالى يشعر بأن المانع من قبول الحق من جهته تعالى حيث ضرب الحجاب بين قواهم المدركة وبين الحق فلم يدركوه، فكيف يقبلونه؟ وإن ذمهم بذلك يشعر بأن القصور من جهتهم حيث لم يهتدوا بهداية الله تعالى ودلالته فلذلك استحقوا العذاب العظيم في الآخرة. ووجه اندفاع ما يتوهم من المنافاة بينهما أن ما أسند إليه من إحداث الهيئة المانعة من قبول الحق في قلوب الكفرة ومشاعرهم المعبر عنها بالختم والطبع والإغفال والإقساء ونحوها لم يحدثه الله تعالى ابتداء حتى يقال: إن المانع من قبول الحق جاء من جهته تعالى فكيف يستحقون الذم بعدم نفع الإنذار فيهم وقبول الإيمان؟ بل إنما أحدثه فيهم ليكون عقوبة على ما اقترفوه من الغي والتقليد بآبائهم الضالين وإعراضهم عن النظر الصحيح. فكان ما اقترفوه من الضلال عن الحق والتقليد بالآباء والاعراض عن النظر في الدلائل المؤدية إلا الإيمان والطاعة أسبابًا مقتضية لما أحدثه الله تعالى في قلوبهم ومشارعهم من الهيئة المانعة من قبول الحق، فلا منافاة بين الإسناد إليه تعالى وبين ذمهم بعدم نفع الإنذار فيهم وبأنهم لا يؤمنون لأنه تعالى إنما أحدثها في قلوبهم ومشاعرهم لاستحقاقهم ذلك بسبب اقترافهم.

قوله: (واضطربت المعتزلة فيه) أي في وجه إسناد الختم إليه تعالى. فإنه لا مخالفة بيننا وبين المعتزلة في أن كل واحد من الختم والتغشية ليس على حقيقته من حيث أن القلوب والمشاعر لا تقبل شيئًا منهما حقيقة، فوافقناهم في حملهما على المعنى المجازي الذي تقبله القلوب والمشاعر. وإنما المخالفة بيننا وبينهم في تعيين ذلك المعنى المجازي وإنه ما هو؟ فإنّا نقول: إن المراد بهما إحداث هيئة في قلوبهم ومشاعرهم تمنعهم من إدراك الحق وقبوله فإن إسناد الختم بهذا المعنى المجازي هو أن يحدث الله سبحانه وتعالى في

....

العبد تلك الهيئة المانعة من إدراك الحق وقبوله حقيقة عندنا، إذ لا يقبح شيء بالنسبة إلى صدوره من الله تعالى. وقالت المعتزلة: خلق ذلك المانع في القلوب والمشاعر قبيح فلا يجوز إسناده إليه تعالى فتعين أن الختم المسند إليه تعالى ليس بهذا المعنى، فاضطروا إلى تأويله بوجه آخر لكن اضطربت مقالتهم في تعيين ذلك التأويل وتوجيهه بوجوه نقلها المصنف واحدًا واحدًا. واعلم أن الأمة أجمعوا على أن الله سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب، أما الأشاعرة فمن جهة أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب، وأما المعتزلة فمن جهة أن ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله. وإنما قال أهل الحق: إنه لا قبيح منه سبحانه وتعالى لأن الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل، فالقبيح عندنا ما نهى عنه شرعًا نهي تحريم أو تنزيه، والحسن بخلافه أي ما لم ينه عنه شرعًا كالواجب والمندوب والمباح، فإن المباح عند أصحابنا رحمهم الله من قبيل الحسن. **قوله**: (الأول الخ) حاصل هذا الوجه على ما ذكر في الحواشي الشريفية أنه شبه إعراضهم عن الإيمان من حيث تمكنه في قلوبهم مع كونه وصفًا عارضًا مخلوقًا لهم بالوصف الخلقي الذي خلقهم الله تعالى عليه فأعطى له حكم الخلقي في إسناده إليه تعالى. فإسناد الختم بالمعنى المجازي إليه تعالى كناية عن فرط تمكين تلك الهيئة الحادثة وبيان لرسوخها في قلوبهم وأسماعهم فإن كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى صادرة منه فذكر اللازم ليتصور وينتقل منه إلى الملزوم وهو كون تلك الهيئة ممكنة راسخة في قلوبهم وأسماعهم الذي هو المقصود فيصدق به. كما يقال: فلان مجبول على صدق المقال وحسن الفعال ويراد شدة تمكن ذلك فيه لا تحقيق خلقه عليه، إلا أن يكون اللفظ كناية عن الملزوم مبني على جواز إرادة المعنى الأصلي اللازم منه وهو ههنا كون تلك الهيئة الراسخة مخلوقة لله تعالى ولا يمكن إرادة ذلك المعنى الأصلي في إسناد الختم إليه تعالى على مذهب المعتزلة، فوجب أن يكون ختم الله مجازًا متفرعًا على الكناية كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] فإن هذا القول في حق من يجوز عليه أن يجلس على سرير السلطنة يكون كناية عن الملك وبيعة الناس إليه إياه فكان في حقه تعالى مجازًا متفرعًا على الكناية فأريد به ما كني به عنه وهو المكث، فإنه إذا أمكن إرادة الحقيقة يكون اللفظ كناية عن الملزوم وإذا لم يمكن يكون مجازًا مبنيًا على تلك الكناية، وحينئذ يجوز إطلاق الكناية عليه أيضًا نظرًا إلى أنه في أصله كان كناية وإلا فهو في الحقيقة مجاز لكونه مستعملاً في غير ما وضع له وليس بمستعمل ليتصور معناه الأصلي، وينتقل منه إلى الملزوم الذي هو المقصود فلا يكون كناية بل يكون متفرعًا عليها.

المجبول عليه، الثاني إنّ المرادَ به تمثيلُ حالِ قلوبِهم بقلوب البهائم التي خلقها الله تعالى خالية عن الفِطَنِ أو قلوبٍ مقدّرةٍ ختمُ الله عليها ونظيره: سال به الوادي إذا هلك،

قوله: (الثاني إن المراد به) أي بالكلام المذكور بتمامه وهو قوله سبحانه وتعالى: ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ حاصل هذا الوجه أن يشبه حال قلوبهم فيما كانت عليه من التجافي والنبو عن الحق بحال قلوب محققة ختم الله سبحانه وتعالى عليها كقلوب الأغنام وآلتها أو بحال قلوب مقدرة ختم الله تعالى عليها. ثم تستعار الجملة بكمالها أي مشتملة على ما فيها من الإسناد في المشبه به على سبيل التمثيل التحقيقي أو التخييلي فيكون المسند إلى الله تعالى حقيقة ختم تلك القلوب المحققة أو المقدرة لاختم قلوب الكفار، فلا قبح في ذلك الإسناد لدخوله في المشبه به ولا مدخل لله سبحانه وتعالى في تجافي قلوبهم عن الحق كما لا مدخل للمتردد الذي خاطبه بقوله: أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى في تقديم الرجل وتأخيرها، لأن كل واحد منهما داخل في المشبه به. فكما أنه ليس هناك من المخاطب تقديم الرجل وتأخيرها فكذلك هنا ليس من الله سبحانه وتعالى ختم حقيقي ولا مجازي وهو إحداث الهيئة المانعة من قبول الحق، لا يقال: إنما يستقيم تشبيه حال قلوبهم بحال قلوب مقدرة إن لو كان المشبه به معروفًا بوجه الشبه والقلوب المقدرة لما لم تكن متعينة لم تكن معروفة بذلك لأنّا نقول القلوب المقدرة وإن لم تكن متعينة لكنها معلومة بأن الله سبحانه وتعالى ختم عليها كما أشار إليه بقوله: «أو قلوب مقدرة ختم الله عليها» ومعلوم أن الختم مانع من دخول أمر في المختوم وأن المانع إذا صار صادرًا من الله سبحانه وتعالى لا يقدر أحد على إزالته فبذلك الوجه تكون معروفة بوجه الشبه. **قوله: (ونظيره)** يعني أن قولهم: سال به الوادي وطارت به العنقاء نظير لما نحن فيه من الآية الكريمة في كون الجملة بكمالها مستعارة من المشبه به على سبيل التمثيل من غير أن يكون للمسند إليه فيها مدخل فيما أسند إليه وهو الختم في الآية. والهلاك وطول الغيبة في المثالين المذكورين فإنه مثل حاله في هلاكه بحال من سال به الوادي، وفي طول غيبته بحال من طارت به العنقاء، فكذلك مثل حال قلوبهم لما كانت عليه من التباعد من الحق بحال القلوب المذكورة. ولعله أورد النظير متعددًا بناء على أن سال به الوادي من قبيل التمثيل التحقيقي لأن ما سال به الوادي متحقق كثير الوقوع وقوله: «طارت به العنقاء» من قبيل التمثيل التخييلي لأن نفس العنقاء لما كانت معروفة الاسم مجهولة الجسم كان من طارت به العنقاء لا محالة أمرًا مقدرًا مفروض الوقوع، فلما أشار أولاً إلى جواز كون ختم الله تعالى من قبيل كل واحد من نوعي التمثيل أورد لكل واحد منهما نظيرًا. ذكر في الصحاح: العنقاء الداهية وأصلها طائر عظيم معروف الاسم مجهول الجسم. روي عن الخليل رحمه الله أنه قال: سميت عنقاء لأنه كان في عنقها بياض

وطارت به العنقاء إذا طالت غيبته. الثالث إنّ ذلك في الحقيقة فعل الشيطان أو الكافر لكن لما كان صدوره عنه بإقداره تعالى إياه أسند إليه إسنادَ الفعل إلى المسبِّبِ الرابع إن أعراقَهم لما رسخت في الكفر واستحكمت بحَيث لم يبق طريق إلى تحصيل إيمانهم سوى الإلجاء والقسر ثم لم يقسِرهم إبقاء على غرض التكليف عبر عن تركه بالختم فإنّه

كالطوق. وقيل: لأنه كان في عنقها طوق. وروي عن الكلبي أنه قال: كان لأهل الرس نبي يقال له حنظلة بن صفوان وكان بأرضهم جبل يقال له دمخ، بفتح الدال وسكون الميم والخاء المعجمة، سمكه في السماء قدر ميل وكان فيه طائر من أحسن الطيور وهو العنقاء وكان من عادتها أن تنقض على الطيور فتأكلها فجاعت يومًا ولم تجد طيرًا فانقضت على صبي فذهبت به، فسميت عنقاء مغرب لأنها تغرب بكل ما أخذته، ثم انقضت يومًا على جارية قاربت الحلم فذهبت بها فشكوها إلى نبيهم حنظلة فدعا عليها وقال: اللهم خذها واقطع نسلها فأصابتها صاعقة فأحرقتها. وقيل: إنها الآن باقية أغربت في البلاد فبعدت ولم تعد بعد ذلك. وهذا المعنى يلائم طول الغيبة، وما تقدم يلائم الإهلاك الكلي. **قوله:** (الثالث إن ذلك) أي الختم فالمعنى المجازي ليس مسند إليه مع حقيقته بل هو فعل الشيطان أو الكافر نفسه، إلا أنه سبحانه وتعالى لما كان هو الذي أقدره ومكنه أسند إليه الفعل كما أسند إلى الأمير في قوله: بنى الأمير المدينة. **قوله:** (الرابع إن أعراقهم) جمع عرق وهو أصل الشجرة. والمراد به ههنا ضمائرهم المحتجبة بأبدانهم. ومحصول هذا الوجه أن الختم ليس مجازًا عن إحداثه الهيئة المانعة من قبول الحق الملجئة إلى الكفر والطغيان حتى يمتنع إسناده إليه سبحانه وتعالى بل هو مجاز مرسل عن ترك القسر والإلجاء إلى الإيمان لاستلزام الختم على القلوب إياه، وذكر الملزوم وإرادة اللازم من قبيل المجاز المرسل. فمعنى ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ أنه لم يقسرهم على الإيمان إلا أن هذا المعنى المجازي وهو ترك القسر ليس مقصودًا لذاته بل إنما قصد لينتقل منه إلى أن مقتضى حالهم الإلجاء إلى الإيمان من حيث إن أعراقهم وضمائرهم استحكم فيها الكفر فلا طريق إلى إيمانهم سوى القسر والإلجاء. إلا أنه سبحانه وتعالى لم يقسرهم ولم يكرهم على الإيمان إبقاء لما هو المقصود من التكليف وهو إنابة المكلف بمقابلة إتيانه بما كلف به باختياره وإرادته، فإن المرء لا يثاب بما فعله بالقسر والإلجاء. ووجه الانتقال من ترك القسر إلى أن مقتضى حالهم الإلجاء إليه ولا طريق إليه سوى الإلجاء ما مر من أن قوله سبحانه وتعالى: ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ جواب عن السؤال عن السبب المطلق للحكم السابق، فقوله سبحانه وتعالى: ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ بمعنى أنه لم يقسرهم على الإيمان لا يكون جوابًا للسؤال عن السبب المطلق له إلا إذا بلغوا في الإصرار على الكفر إلى أقصى

سَدٌّ لإيمانهم، وفيه إشعار على تمادي أمرهم في الغيّ وتناهي انهماكهم في الضلال والبغي. والخامس أن يكون حكاية لِما كانت الكفرة يقولون: ﴿وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ وَفِىٓ ءَاذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنۢ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾ [فصلت: ٥] تهكمًا واستهزأ بهم كقوله

غايته بحيث لا يكون لهم طريق إلى الإيمان سوى الإلجاء إليه. فكأنه قيل: لا ينفع الإنذار فهم لا يؤمنون أصلاً بناء على أنه سبحانه وتعالى لم يقسرهم على الإيمان ولا طريق إليه غير القسر فتعين أنهم لا يؤمنون، فالجواب عن السؤال عن السبب المطلق بأنه سبحانه وتعالى لم يقسرهم على الإيمان إنما يصح إذا كان مقتضى حالهم الإلجاء إليه وانتفاء طريق سواه فأطلق الختم على ترك القسر مجازًا مرسلاً ثم كنى به عن تناهيهم في الإصرار على الكفر والضلال بحيث لا طريق إلى إيمانهم سوء الإلجاء إليه، فليس المقصود من الإخبار بعدم قسرهم على الإيمان مجرد بيان هذا الحكم بل هو كناية عن تناهيهم في الكفر إذ ينتقل منه إلى أن مقتضى حالتهم الإلجاء إليه لولا مانع ابتناء التكليف على الاختيار. **قوله: (الخامس)** محصوله أنه إنما لا يجوز إسناد الختم إليه إن لو كان المقصود من هذا الكلام أن يبين الله سبحانه وتعالى من عند نفسه أحوالهم وما فعل بهم بنفسه وليس كذلك، بل المقصود حكاية مقالتهم نقلاً بالمعنى لا بعبارتهم تهكمًا بهم واستهزاء. وإذا كانت هذه المقالة مقالة الكفرة بالمعنى كان ما فيها من إسناد الختم إليه سبحانه وتعالى حقيقة بناء على ما ذكر في قوله: «لأنهم يجوزون إسناد القبائح إليه سبحانه وتعالى» وأما نفس الختم فيجوز أن يكون حقيقة بناء على ما ذكر في قوله سبحانه وتعالى حكاية عنهم: ﴿وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ﴾ [البقرة: ٨٨] من أنهم أرادوا أنها في أغطية جبلية وفطرية، وأن يكون مجازًا كما ذكر في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ﴾ [فصلت: ٥] الآية إلا أنها تمثيلات لنبو قلوبهم عن الحق. وإنما قالوا إن هذه الآية حكاية لمقالتهم بالمعنى لأن كون القلوب في أكنة معناه الختم عليها، كما أن معنى ثبوت الوقر في الآذان هو الختم عليها، وثبوت الحجاب بينه عليه السلام وبينهم معناه تغطية الأبصار. وقوله: «تهكما» علة لقوله: «حكاية» وكون هذه الحكاية على سبيل التهكم مما يعرف بالذوق السليم وقوله كقوله تعالى: ﴿لم يكن﴾ يعني أن هذه الآية مثل قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [البينة: ١] الآية في كونه حكاية لكلام الكفرة تهكمًا بهم واستهزاء فإنه سبحانه وتعالى حكى بقوله ﴿لم يكن الذين كفروا﴾ معنى ما كانوا يقولونه قبل البعثة بعبارة أخرى، فإنهم كانوا يقولون قبلها: لا ننفك عن ديننا ولا نتركه حتى يبعث النبي الموعود في التوراة والإنجيل، أي لا نتركه إلا عند بعثته لأن ما بعد حتى لا بد أن يغاير ما قبلها في الحكم، والبينة الحجة الواضحة، ورسول بدل من البينة.

تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [البينة: ١] الآية. السادس إن ذلك في الآخرة وإنما أخبر عنه بالماضي لتحققه وتيقن وقوعه ويشهد له قوله تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا﴾ [الإسراء: ٩٧]. السابع إن المراد بالختم وسمُ قلوبهم بسِمة تعرفها الملائكة فيُبغِضونهم ويتنفرون منهم، وعلى هذا المنهاج كلامُنا وكلامهم فيما يضاف إلى الله تعالى من طبع وإضلال ونحوهما. وعلى سمعهم معطوفٌ على قلوبهم لقوله تعالى:

قوله: (السادس إن ذلك) أي ختم القلوب وإبطال القوى والمشاعر لا يكون في الدنيا حتى يقال إنه ترك لما هو أصلح للعباد فلا يجوز إسناده إليه سبحانه وتعالى، بل إنما يكون في الآخرة جزاء على أعمالهم القبيحة والجزاء على حسب ما يستحقه العبد عدل لا ظلم فيكون الإسناد على حقيقته، وإنما المجاز في تشبيه غير الواقع بالواقع لتحقق وقوعه والتعبير عنه بما يدل على أنه قد وقع ويشهد لصحة هذا التوجيه أنه سبحانه وتعالى قد أخبر أنه يعميهم ويصممهم ويختم على أفواههم حيث قال: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا﴾ [الإسراء: ٩٧] وقال: ﴿ٱلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰٓ أَفْوَٰهِهِمْ﴾ [يس: ٦٥] وقال تعالى: ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ [هود: ١٠٦] وقال: ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَهُمْ فِيهَا لَا يَسْمَعُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٠] **قوله:** (**السابع**) حاصله أنه ليس المراد بالختم إحداث الهيئة المانعة من قبول الإيمان ليمتنع إسناده إليه سبحانه وتعالى، بل المراد بذلك سمة أي علامة يجعلها الله في قلوب الكفرة وأسماعهم فتعلم الملائكة بذلك الوسم أنهم كفرة وأنهم لا يؤمنون أبدًا فيبغضونهم ويلعنونهم شبه الوسم المذكور بالختم فأطلق اسم الختم عليه استعارة أصلية، ثم اشتق من الختم بمعنى الوسم صيغة الماضي فكانت استعارة تبعية. **قوله:** (وعلى هذا المنهاج) أي منهاج ما ذكرنا من أن الختم بمعنى إحداث الهيئة المانعة من قبول الحق أسند إليه سبحانه وتعالى من حيث إن الممكنات بأسرها مسندة إلى الله سبحانه وتعالى واقعة بقدرته عندنا خلافًا للمعتزلة. **قوله:** (كلامنا) مبتدأ و «كلامهم» عطف عليه وقوله: «على هذا المنهاج» خبر قدم على المبتدأ وقوله: «فيما يضاف» ظرف لأحد الكلامين على سبيل التنازع. يعني أن قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً﴾ [الأنعام: ٢٥] وقوله: ﴿كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: ١٤] وقوله: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [النحل: ١٠٨] ونحو ذلك من الآيات الدالة على إسناد نحو الرين الطبع إليه من حيث إن الممكنات بأسرها مستندة إليه سبحانه وتعالى واقعة بقدرته. وأما المعتزلة فإنهم يؤولونها بوجوه مناسبة لأصولهم الفاسدة مثل الوجوه السابقة لهم كما عرفت. **قوله:** (وعلى سمعهم معطوف على قلوبهم) لما كان قوله سبحانه وتعالى: ﴿وعلى سمعهم﴾ يحتمل وجهين: الأول أن يكون معطوفًا على قلوبهم متعلقًا بالختم ومتممًا للجملة الفعلية التي قبله،

﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ﴾ [الجاثية: ٢٣] وللوفاق على الوقف عليه ولأنهما لما اشتركا في الإدراك من جميع الجوانب جُعل ما يمنعهما من خاص فعلهما الختمَ الذي يَمنع من جميع الجهات وإدراكُ الأبصَارِ لما اختص بجهة المقابلة جُعل المانِع لها من فعلها الغشاوة المختصة بتلك الجهة. وكرّر الجار ليكون أدلَّ على شدة الختم في الموضعين

والثاني أن يكون خبرًا مقدمًا وما بعده عطفًا عليه «وغشاوة» مبتدأ نكرة وجاز الابتداء بها لكون خبرها ظرفًا مقدمًا فيكون كل واحد من السمع والأبصار متعلقًا بالتغشية ومن تمام الجملة الإسمية، فعلى الاحتمال الأول يوقف على سمعهم ويبتدأ بما بعده، وعلى الثاني يوقف على قلوبهم، بيّن أن الحق هو الاحتمال الأول واستدل عليه بدليلين نقليين، وبدليل عقلي. الأول من الدليل النقلي: قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً﴾ [الجاثية: ٢٣] فإنه صريح في نسبة الختم إلى السمع والقلب وتخصيص البصر بنسبة الغشاوة إليه، فعلمنا بذلك أن قوله تعالى جل ذكره: ﴿وعلى سمعهم﴾ في هذه الآية معطوف على ﴿قلوبهم﴾ لأن الآي يفسر بعضها بعضًا. والثاني من الدليل النقلي: اتفاق القراء رحمهم الله على الوقف على قوله تعالى: ﴿وعلى سمعهم﴾ولو كان ذلك من تمام الجملة التي بعده لكان ينبغي أن يبتدأ به ويوقف على ما قبله. ومحصول ما ذكره من الدليل العقلي أن كلاً من الختم والتغشية إنما ذكر لبيان كون ما به ذلك ممنوعًا من فعله الخاص بسبب تعلقه فينبغي أن يكون ما يمنع المؤثر من تأثيره مناسبًا لجهة تأثيره مانعًا إياه من التأثير بتلك الجهة ولا يخفى أن الختم لكونه مانعًا من جميع الجوانب للوصول إلى المختوم عليه مناسب للقلب الذي لا يختص إدراكه بما في بعض الجوانب، فيكون مناسبًا للسمع أيضًا لذلك بخلاف الغشاوة فإنها ليست مناسبة للسمع لأن إدراك السمع لا يختص ببعض الجوانب، والغشاوة المتوسطة بين حاسة البصر والمرئي أو بين حاسة السمع والمسموع إنما تمنع من إدراكهما من الجهة التي تقابلهما فلا وجه لجعلها مانعة لحاسة السمع عن الإدراك لعدم المناسبة بينهما.

قوله: (وكرر الجار) أي ذكرت كلمة «على» في قوله: ﴿وعلى سمعهم﴾ ولم يكتف بذكرها في قوله: ﴿على قلوبهم﴾ مع أن كل واحدة منهما متعلقة بقوله: ﴿ختم﴾ فلو قيل: ختم الله على قلوبهم وسمعهم لم يستفد من الكلام المعنى الحاصل بالتكرير. وذكر للتكرير فائدتين: الأولى أن تكريره أدل على شدة الختم في الموضعين وإن كان أصل الدلالة حاصلاً بدون التكرير بناء على أن ختم يستعمل متعديًا تارة بنفسه يقال: شدة ختمه فهو مختوم، وأخرى بـ «على» يقال: ختم عليه فهو مختوم عليه. فإذا استعمل بـ «على» يراد الدلالة على شدة الختم لأن زيادة اللفظ مع حصول أصل المعنى بدونه تدل على زيادة المعنى والمعنى

واستقلال كل منهما بالحكم. ووُحّد السّمع للأمِن من اللبس. واعتبارِ الأصل فإنه مصدر في أصله والمصادر لا تجمع، أو على تقدير مضاف مثل وعلى حواس سمعهم. والأبصارُ جمع بَصر وهو إدراك العين وقد يطلق مجازًا على القوة الباصرة وعلى العضو، وكذا السمع ولعلّ المراد بهما في الآية العضو لأنّه أشدُ مناسبةً للختم والتغطيةِ، وبالقلب ما هو محلّ العلم وقد يطلق ويراد به العقل والمعرفة كما قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [قٓ: ٣٧] وإنما جاز إمالتُها مع الصاد لأن الراء المكسورة

المناسب للزيادة ههنا هو الشدة، فإذا دخلت كلمة «على» على القلوب وعطف السمع عليها بالواو حصلت الدلالة على شدة الختم فيهما، وإذا كرر يراد زيادة الدلالة على شدته فيما دخلت هي عليه. والفائدة الثانية الأدلة على استقلال كل واحد من القلوب والأسماع بكونه مختومًا عليه وذلك لأنِ ملاحظة معنى الجار في كل من الموضِعين تقتضي أن يلاحظ مع كل واحد منهما معنى الفعل المتعدى به، فكأن الفعل مذكور مرتين وذلك يدل على أن كل واحد منهما مختوم عليه بختم على حدة، وأن ختم القلوب ختم مغاير لختم السمع. وقد فرق النحويون رحمهم الله بين «مررت بزيد وعمرو» وبين «مررت بزيد وبعمرو» فقالوا في الأول: هو مرور واحد، وفي الثاني: هما مروران. وهذا الوجه وهو كون ملاحظة معنى الجار في كل واحد من الموضعين مقتضيًا لملاحظة معنى الفعل مع كل واحد منهما كما يدل على استقلال كل واحد منهما بالختم يدل أيضًا على شدته فيهما، وذلك لأن تكرير الجار لما كان في قوة تكرير الفعل المعدى به كان ذلك في قوة تأكيد الفعل وتأكيده يدل على شدته. **قوله**: (ووحد السمع) جواب سؤال تقريره أن يقال: إن السمع لفظ مفرد وقد أضيف إلى ضمير الجمع، والجماعة لا يكون لهم سمع واحد فكان مقتضى الظاهر أن يقال: «وأسماعهم» ولا سيما أن ما قبله «قلوبهم» وما بعده «أبصارهم» وكلاهما جمع فالمناسب للطرفين صيغة الجمع. وتقرير الجواب أن السمع في الأصل وإن كان مصدرًا كالسماع بمعنى إدراك القوة السامعة يقال: سمعت الشيء سمعًا وسماعًا، إلا أنه قد يطلق على آلته التي هي الأذن السامعة وعلى القوة السامعة المودعة فيها مجازًا، وإن الأقرب أن يكون المراد به في الآية نفس العضو لأنه جسم صالح للختم بخلاف المعنيين الأخيرين فإنهما عرضان تابعان له. ومن المعلوم أن القوم المذمومين لهم آذان سامعة بعددهم، وأن المعنى ختم الله على آذانهم فلا يصل إلى قلوبهم من جهتها إدراك فكان القياس أن يجمع السمع لكنه لم يجمع للأمن من اللبس. وهذا شائع مطرد عند الأمن منه، كما وحد الشاعر البطن في موضع الجمع حيث قال:

كلوا في بعض بطنكمو تعفوا فإن زمانكم زمن خميص

....

يقال: عف عن الحرام يعف عفًا وعفافًا وعفة أي كف عنه ولم يتعرض لما لا يحل. والمعنى اقنعوا بالقليل من الطعام تعفوا عن تناول الحرام فإن زمانكم زمن الضيق والجدب، والخميص الجائع، والمراد أن زمانكم ذو خمص كما في «عيشة راضية» أي ذات رضى. هذا إذا أمن اللبس وأما إذا لم يؤمن بأن يكون مدلول اللفظ أمرًا منفصلاً عن الشخص كالثوب والفرس فلا يجوز حينئذ إطلاق اللفظ المفرد وإرادة الجمع، فلا يقال: ثوبهم وفرسهم عند إرادة الأثواب والأفراس حذرًا من اللبس فإنه يجوز اشتراك جماعة في ثوب واحد وفرس واحد. **قوله: (واعتبار الأصل)** عطف على «الأمن» فهو وجه ثان لتوحيد السمع مع أن المراد معنى الجمع أي وعلى آذانهم. **قوله: (أو على تقدير مضاف)** عطف على قوله: «للأمن» بأن يكون تقدير الكلام أو بناء على أن يقدر هناك مضاف محذوف أي وعلى حواس سمعهم. فعلى هذا الوجه يكون السمع بمعنى المصدر لا بمعنى العضو. **قوله: (ولعل المراد بهما)** كلمة لعل لعدم القطع بذلك لاحتمال أن يكون بمعنى المصدر ويقدر مضاف ليتأتى الختم عليه. **قوله: (وبالقلب)** معطوف على قوله: «بهما» وأراد بمحل العلم الجسم الصنوبري لسرعة تقلب ما فيه من الخواطر وكثيرًا ما يراد به العقل بمعنى القوة العاقلة المودعة فيه، أو التعقل المتفرع على استعمالها. ويطلق أيضًا على لب كل شيء وخالصه تشبيهًا له بقلب الإنسان في شرفه. والقلب أيضًا اسم نجم من منازل القمر فسمي بذلك قلب الإنسان لإضاءته كالنجم. وأخّر تفسير القلب عن تفسير السمع والبصر مع تقدم ذكره في نظم الآية الشريفة بناء على اشتهاره في المعنى المذكور، وإنما فسره المصنف رحمه الله تبعًا لتفسيرهما متابعة لبعض المتأخرين. **قوله: (وقد يطلق ويراد به العقل)** أي التعقل فإن لفظ العقل وإن غلب استعماله في القوة العاقلة المودعة في العضو الصنوبري إلا أنه لما عطف عليه المعرفة بطريق التفسير علم أن المراد به التعقل المتفرع على استعمال تلك القوة. وفسر القلب المذكور في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [قٓ: ٣٧] بالتعقل مع أن القلب في الأصل اسم للعضو المخصوص لا بنفس العضو. وتنكير قلب بهذا المعنى للتنبيه على أن مطلق التعقل أيضًا لا يكفي في التذكير بل مناط التذكر والاتعاظ هو التعقل الذي ينجيه من شقاء الأبد ويسعده بالسعادة الدائمة المؤبده.

قوله: (وإنما جاز إمالتها) أي إمالة ألف أبصارهم مع أن الصاد من حروف الاستعلاء، وإمالة فتحها نحو الكسرة وإمالة الألف التي بعدها نحو الياء يستدعيان تسفل صوت الصاد وهو ينافي كونها من المستعلية التي يتصعد الصوت بها إلى الحنك الأعلى، فإن أبا عمرو

تَغلب المستعلية لما فيها من التكرير. وغشاوةٌ رفع بالابتداء عند سيبويه وبالجار والمجرور عند الأخفش، ويؤيّده العطْف على الجملة الفعليّة. وقرىء بالنصب على تقديرِ وجَعل

والكسائي رحمه الله في رواية الدوري عنه يميلانها. قال في الشاطبية:

وفي الفات قبل راطرف أتت بكسر أمل تدعى حميد أو تقبلا
كأبصارهم والدار ثم الحمار مع حمارك والكفار واقتس لتنضلا

والمعنى أوقع الإمالة في الفات واقعة قبل راء متطرفة مكسورة «تدعى» أي تسمى محمودًا وتقبل ولا ترد ولا يرد ما قرأت به، والتاء في قوله: «تدعى» رمز الدوري عن الكسائي رحمهما الله، والحاء في قوله: «حميدًا» رمز أبي عمرو، وقوله رحمه الله: «واقتس لتنضلا» معناه قس على هذه الأمثلة ما شابهها فأمله لهما «لتنضلا» أي لتغلب في النضال يقال: ناضل القوم فنضلهم إذا راماهم فغلبهم في الرمي. وعلة إمالة ذلك طلب الخفة لأن الألف التي بعدها كسرة إذا أميلت قربت من الياء وقربت الفتحة التي قبلها من الكسرة فعمل اللسان عملاً واحدًا مستقلاً، وذلك أخف من أن يعمل متصعدًا بالفتحة والألف ثم يهبط مستقلاً بالكسرة لا سيما كسرة الراء قويت وقامت مقام كسرتين من حيث إن الراء حرف تكرير قائم مقام حرفين فغلبت على الصاد المستعلية لذلك. والله أعلم. **قوله:** (ويؤيده) أي يؤيد رأي الأخفش رحمه الله. ووجه التأييد أن الكلام على رأيه يكون جملة ظرفية والفعل أصل في العمل، فلذلك ذهب أكثر النحاة رحمهم الله إلى أن الظرف مقدر بالفعل، فالتقدير في الآية الشريفة: واستقرت على أبصارهم غشاوة، فيحصل التناسب في ذلك بين المعطوف والمعطوف عليه بخلاف ما إذا حمل الكلام على الجملة الإسمية كما هو رأي سيبويه رحمه الله. **قوله:** (وقرىء بالنصب) أي بنصب لفظ غشاوة بكسر الغين المعجمة. ذكر لنصبه وجهين: الأول: إضمار فعل مناسب للمقام يدل عليه ختم أي وجعل أو أحدث على أبصارهم غشاوة. وقد صرح بهذا العامل في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً﴾ [الجاثية: ٢٣] فيكون الكلام من قبيل قوله:

يا ليت زوجك قد غدا متقلدًا سيفًا ورمحا

أي وحاملاً رمحًا. وقوله:

علفتها تبنًا وماءً باردا

أي وسقيتها ماء باردًا، ولا تسلك هذه الطريقة حال السعة والاختيار. والثاني: انتصابه بنزع الخافض فيكون قوله سبحانه وتعالى: ﴿وعلى أبصارهم﴾ معطوفًا على ما قبله،

على أبصارهم غشاوة أو على حذف الجار وإيصال الختم بنفسه إليه، والمعنى وختم على أبصارهم بغشاوة. وقرىء بالضم والرفع وبالفتح والنصب وهما لغتان فيها، وغِشوةٌ بالكسر مرفوعة وبالفتح مرفوعة ومنصوبة وغشاوة بالعين الغير المعجمة.

﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝٧﴾ وعيدٌ وبيانٌ لِما يستحقّونه والعذابُ كالنَكال بناءً ومعنًى. تقول: عَذَبَ عن الشيء ونَكَلَ عنه إذا أمْسَك، ومنه العذْبُ لأنه يقمع العَطش ويردَعُه ولذلك سمّي نقاخًا وفراتًا. ثم اتسع فأطلق على كل ألم فادح وإن لم يكن نكالاً أي عقابًا يردَعُ الجاني عن المعاودة فهو أعمّ منهما. وقيل: اشتقّاقه من التعذيب الذي هو إزالة العذب كالتقذية والتمريض. والعظيم نقيضُ الحقير والكبيرُ نقيضُ الصغير فكما أن

والتقدير: ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم بغشاوة، ثم حذف حرف الجر وعدي الفعل بنفسه. **قوله: (وقرىء بالضم والرفع)** أي بضم الغين المعجمة ورفع الآخر وكذا قوله: «وبالفتح والنصب» أي وقرىء بفتح الأول ونصب الآخر أيضًا. وضم الغين وفتحها لغتان في غشاوة. **قوله: (وعشاوة بالعين الغير المعجمة)** أي العين المفتوحة وفتح فاء الكلمة من العشا بالقصر وهو مصدر الأعشى وهو الذي لا يبصر بالليل ويبصر بالنهار، والعشاء بالفتح والمد والطعام الذي يؤكل بعد الزوال، والغداء ما يؤكل قبل الزوال. وفي الحواشي الشريفية: ولعل المعنى حينئذ أنهم يبصرون الأشياء إبصار غفلة لا إبصار عبرة. انتهى. أي يبصرونها كما يبصر الأعشى في سواد الليل لا كما يبصر أولوا الأبصار السليمة في بياض النهار. قيل: هذه القراءات كلها شواذ سوى القراءة بكسر الغين مع الألف بعد الشين ورفع الآخر.

قوله تعالى: (ولهم عذاب عظيم) جملة اسمية قدم فيها الخبر وهو «لهم» و «عذاب» مبتدأ و «عظيم» صفته. والمبتدأ النكرة الموصوفة وإن جاز تقديمه على الخبر كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وأجل مسمى عنده﴾ إلا أنه أخّر ههنا لأن المقام مقام تهويل لما يستحقونه من الجزاء من ربهم سبحانه وتعالى من القتل والأسر في الدنيا والعذاب الدائم في العقبى. ومن جملة وجوه تهويله بيان أن ما يستحقونه من العذاب مخصوص بهم بحيث لا يعذب عذابهم أحد ولا يوثق وثاقهم أحد. **قوله: (والعذاب كالنكال بناء ومعنى)** أما بناء فظاهر لأن بناء كل واحد منهما على وزن فعال بفتح الفاء، وأما معنى فلأن المراد بهما العقاب الذي يرتدع به الجاني عن المعاودة إلى الجناية التي وقع العقاب المذكور بمقابلتها جزاء عليها ويرتدع به غير الجاني أيضًا عن ارتكاب مثلها. ففي كل واحد معنى المنع والامتناع والردع والإمساك. وفي الصحاح: نكل به تنكيلاً إذا جعله نكالاً وعبرة لغيره أي عاقبه على جنايته

....

عقابًا منعه وردعه عن المعاودة إليها وردع غيره أيضًا اعتبارًا بحاله. **قوله:** (ولذلك) أي ولكون الماء العذب يقمع العطش ويردعه سمي نقاخًا بالخاء المعجمة العطش أي يكسره. ولفظ الفرات فيه قلب المكان حيث جعل العين موضع الفاء والفاء موضع العين، فيكون وزن فرات عفالاً لأنه من رفت الشيء يرفته إذا فته وكسره بيده كما يرفت المدر والعظم البالي، والرفات الحطام وهو ما تكسر من اليبس. **قوله:** (ثم اتسع) عطف على قوله: «والعذاب كالنكال» يعني أنهما متماثلان معنى حتى أن كل عذاب نكال وبالعكس. ثم أنه اتسع في العذاب دون النكال أي أوقع فيه الاتساع بأن استعمل في معنى أعم من أصل معناه وهو كل ألم فادح أي مثقل سواء أريد به ردع الجاني عن أن يعاود إلى ما فعله من الجناية أولاً. ألا ترى أن الآلام الآخروية يقال لها عذاب مع أنها لم يرد بها الردع عن المعاودة وإنما هي مجازاة للجناية السابقة فقط؟ والفادح بالفاء من فدحني الشيء أي أثقلني. **قوله:** (**فهو أعم منهما**) أي إذا ثبت أن العذاب اتسع فيه بأن أطلق على كل ألم فادح ثبت أنه حينئذ يكون أعم من النكال والعقاب فإنهما عبارتان عن ألم يكون المقصود منه ردع الجاني. والله أعلم. **قوله:** (وقيل اشتقاقه من التعذيب الذي هو إزالة العذب كالتقذية والتمريض) لما بيّن أن العذاب في الأصل اسم للألم الفادح الذي يراد به ردع الجاني ثم اتسع فيه بإطلاقه على مطلق الألم الفادح، أشار إلى ما قيل من أن العذاب من العذب الذي هو القذى وهو ما يسقط في العين والشراب. وفي الصحاح: العذبة القذاة وماء ذو عذب أي كثير القذى. ويقال: قذيت عينه تقذى قذى فهو رجل قذي العين على فعل إذا سقط في عينه قذاة، وأقذيت عينه أي جعلت فيها القذى، وقذيتها تقذية أخرجت منها القذى، ويقال: مرضته تمريضًا أي أقمت عليه في مرضه. ومعنى اشتقاق الثلاثي من المزيد فيه تحقق المناسبة بينهما في الحروف والمعنى فصح جعل العذاب مشتقًا من التعذيب والقذى من التقذية ونحوها، فإن المزيد فيه قد يكون أظهر وأشهر في معنى بالنسبة إلى الثلاثي فيقال في بيان معنى الثلاثي إنه مشتق منه كما يقال الوجه مشتق من المواجهة. **قوله:** (والعظيم نقيض الحقير) أي ضده ومقابله لا أنهما متناقضان حقيقة إذ ليسا قضيتين فضلاً عن أن يختلفا بالإيجاب والسلب. فإن الكبر عبارة عن ازدياد مقدار الجثة والصغر عبارة عن انتقاصه. وعظم الشيء عبارة عن ازدياد خطره وشرفه، وحقارته عبارة عن دناءة قدره وخطره وإن كان كبير الجثة والمقدار، فإذا قيل: هذا كبير وعظيم دفع الأول أنه صغير والثاني أنه حقير. فتوصيف الشيء بالحقارة أدخل في ذمه من توصيفه بالصغر لأن الصغير قد يكون عظيمًا شريفًا إذ لا تقابل بين الصغر والعظمة حتى يمتنع اجتماعهما، بخلاف الحقير فإنه يمتنع أن يكون عظيمًا لأنهما متضادان

الحقيرَ دون الصغير فالعظيم فوقَ الكبير ومعنى التوصيف به أنه إذا قيس بسائر ما يجانسه قَصُرَ عنه وحَقُرَ بالإضافة إليه. ومعنى التنكير في الآية أن على أبصارهم نوع غشاوة ليس مما يتعارفه الناس وهو التعامي عن الآيات ولهم من الآلام العظامِ نوعٌ عظيمٌ لا يعلم كنهَه إلاّ الله.

فيمتنع اجتماعهما. ولما كان الحقير دون الصغير وأخس منه كان العظيم فوق الكبير وأشرف منه لأن الكبير مع جثته قد يكون حقيرًا من حيث إنه لا تقابل بين الكبر والحقارة حتى يمتنع اجتماعهما، بخلاف العظيم فإنه يمتنع أن يكون حقيرًا لكون عظم القدر وحقارته متضادين فيمتنع اجتماعهما. فيكون توصيف العذاب بالعظيم أبلغ في تهويل شأنه بالنسبة إلى توصيفه بالكبر لأن العظيم يمتنع كونه حقيرًا للتضاد بينهما، والكبير لا يمتنع كونه حقيرًا وما يمتنع كونه حقيرًا وهو العظيم فوق ما لا يمتنع كونه حقيرًا وهو الكبير. **قوله: (ومعنى التوصيف به)** لما كان وجه توصيف العذاب بمعنى الألم الفادح لكونه عظيمًا لا يخلو عن خفاء بيّن أن معنى توصيفه به أن العذاب المتعلق بهم إذا قيس بسائر ما يجانسه في كونه عذابًا كان ذلك المجانس قاصرًا حقيرًا بالنسبة إلى ما تعلق بهم. **قوله: (ومعنى التنكير في الآية)** يريد أن التنكير في كل واحد من غشاوة وعذاب للنوعية، فإن المقصود بيان وجه التنكير في كل واحد منهما لا في تنكير عذاب وحده ولذلك قال: «في الآية» ولم يقل «فيه»، فإنه لو قال: «ومعنى التنكير فيه» لانصرف الضمير إلى ما هو بصدد تفسيره فقط. قال صاحب الكشاف رحمه الله: ومعنى التنكير أن على أبصارهم نوعًا من الأغطية غير ما يتعارفه الناس وهو غطاء التعامي عن آيات الله سبحانه وتعالى ولهم من بين الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه إلا الله عز وجل، وأطلق التنكير ولم يقل: «ومعنى التنكير فيه» لئلا ينصرف إلى ما هو بصدد تفسيره. والتنكير في الموضعين وإن احتمل كونه للتعظيم بأن يكون المعنى وعلى أبصارهم غشاوة أي غشاوة ولهم عذاب أي عذاب ويكون توصيفه بالعظيم للتأكيد كما في «مضى أمس الدابر» إلا أن حمل التنكير على النوعية في قوله: ﴿عذاب عظيم﴾ أظهر من حمله على التعظيم بناء على أن التعظيم يستفاد من تصريح وضعه الدال عليه بجوهر لفظه وصيغته وتنكيره أيضًا. والوصف المشتمل على هذه الأمور الثلاثة كافٍ في تعظيم العذاب فينبغي أن يحمل تنكيره على التنويع ليفيد الكلام فائدة زائدة غير التعظيم، وإذا حمل تنكير العذاب على التنويع حمل تنكير غشاوة أيضًا عليه ليناسب العقوبة العاجلة والآجلة، وذكر لفظ التعامي الدال على أنهم باختيارهم أظهروا من أنفسهم العمى مع عدم اتصافهم به في الواقع فإن نحو «تمارض»، و «تغافل» معناه أنه أرى نفسه مريضًا وغافلاً وليس به ذلك. والحال أنهم في الواقع عند تغطي الأبصار وختم القلوب والأسماع لا اختيار لهم في حدوث هذه الصفات

﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾ لما افتتح سبحانه وتعالى بشرح حال الكتاب وساق لبيانه ذكرَ المؤمنين الذين أخلصوا دينهم لله تعالى وواطأت فيه قلوبُهم ألسنتَهم وثنّى بأضدادهم الذين محضوا الكفر ظاهرًا وباطنًا ولم يلتفتوا لفتَه رأسًا ثلث بالقسم الثالث المذبذَب بين القسمين، وهم الذين آمنوا بأفواهِهم ولم تؤمن قلوبُهم تكميلاً للتقسيم وهم أخبثُ الكفرة وأبغضُهم إلى الله لأنهم موّهوا الكفر وخلطوا به خداعًا واستهزاء ولذلك طول في بيان خبثهم وجهّلهم واستهزأ بهم وتهكّم بأفعالهم،

فيهم تنبيهًا على أن ذلك من سوء اختيارهم وشؤم إصرارهم على الكفر والإنكار فكأنهم باختيارهم هذا المنكر اختاروا ما يترتب عليه وأظهروه من أنفسهم.

قوله: (لما افتتح سبحانه وتعالى كتابه الكريم بشرح حال الكتاب) حيث قال في حقه: ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين﴾ **الآية. قوله:** (محضوا الكفر ظاهرًا أو باطنًا) أي قلبًا ولسانًا ولم يلتفتوا إليه أي إلى جانب الكتاب أصلاً لا قولاً ولا فعلاً ولا اعتقادًا. وفي الصحاح: لا يلتفت لفت فلان أي لا ينظر إليه. وفيه أيضًا التذبذب التحرك، والمذبذب المتردد بين الأمرين. **قوله:** (ثلث بالقسم الثالث) جواب «لما» وقوله: «تكميلاً للتقسيم» علة للتثليث به فإن رؤساء الناس وأعلامهم في باب التدين ثلاث طوائف: المتقون، والكفار المصرون على الكفر ظاهرًا وباطنًا، والمنافقون المذبذبون. فالله سبحانه وتعالى ذكر القسم الأول في أربع آيات، وذكر القسم الثاني في آيتين، وذكر القسم الثالث في ثلاث عشرة آية تكميلاً لأقسام رؤساء الناس. **قوله:** (موّهوا الكفر) أي ستروه بالإيمان الظاهري. يقال: موهت الشيء إذا طلبته بذهب أو فضة وتحته نحاس أو حديد. وتمويه الكفر تدليس وخبث آخر منضم إلى خبث الكفر حيث خلطوا بالكفر مخادعة، كما قال سبحانه وتعالى في حكاية حالهم ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [البقرة: ٩] واستهزاء كما قال سبحانه وتعالى حكاية عنهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ [البقرة: ١٤]. **قوله:** (ولذلك طول الخ) أي ولكونهم أخبث الكفرة طول الله سبحانه وتعالى في بيان خبثهم بأن ذكر ادعاءهم الإيمان بالمبدأ والمعاد بجمع ما يتعلق بالمحيا والممات ثم فضحهم وبيّن كذبهم فيه بقوله: ﴿وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨] ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون. ووصفهم بالمخادعة والتلبيس ومرض القلب والإفساد في الأرض وتسفيه المؤمنين. **قوله:** (وجهلهم) عطف على «طول» حيث قال في حقهم ﴿وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ٩] ﴿وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١٢] ﴿وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٣]. **قوله:** (واستهزأ بهم) عطف على «طول» أو «جهلهم» حيث قال سبحانه وتعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥]. **قوله:** (وتهكم بأفعالهم) حيث قال سبحانه وتعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ﴾ [البقرة: ١٦].

وسجّل على غيّهم وطغيانهم وضرب لهم الأمثال وأنزل فيهم أن المنافقين في الدرك الأسفل من النار وقِصتَهُم عن آخرها معطوفة على قصة المصرين. والناس أصله أناس لقولهم إنسان وإنس وإناسي فحذفت الهمزة حذفَها في لُوقة وعوض عنها حرف

قوله: (وسجل على غيهم وطغيانهم) أي حكم بهما حكمًا قطعيًا حيث قال: ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: ١٥] والعمه الخير والتردد وهو في البصيرة كالعمى في البصر. وقد يتوهم أن قوله: «وجهلهم» على صيغة المصدر المضاف إلى الضمير عطفًا على خبثهم وكذا قوله: «واستهزأ بهم» على صيغة المصدر المضاف وهو خطأ لعدم التطويل في بيان جهلهم واستهزائهم. **قوله:** (وضرب لهم الأمثال) القبيحة حيث قال: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [البقرة: ١٧] الخ. **قوله:** (وقصتهم عن آخرها) أي حال كونها ناشئة من أولها ممتدة إلى آخرها. وفي الحواشي الشريفية: ليس هذا العطف من عطف جملة على جملة لتطلب بينهما المناسبة المصححة لعطف الثانية على الأولى بل هو من قبيل عطف جمل متعددة مسوقة لغرض على مجموع جمل أخرى مسوقة لغرض آخر، فيشترط فيه التناسب بين الغرضين دون آحاد الجمل الواقعة في المجموعين. وهذا أصل عظيم في باب العطف لم يتنبه له كثيرون فأشكل عليهم الأمر في مواضع شتى. إلى هنا كلامه. وبيان تناسب الغرضين في الآية الشريفة أن الجمل الأولى المعطوف عليها كانت مسوقة لتقبيح حال الكفار المصرين على الكفر ظاهرًا وباطنًا وأن الجمل المعطوفة كانت مسوقة لتقبيح حال المنافقين المصرين على كفرهم أيضًا، ولا خفاء في تناسب هذين الغرضين. **قوله:** (والناس أصله أناس لقولهم إنسان وإنس وإناسي) أي يشهد لكون أصله إناسًا بالهمزة وجودها في مفرده وهو إنسان وإنسي وإنس وإنسي وفي جمعه أيضًا وهو إناسي، فإن الجمع يرد الألفاظ إلى أصولها. وقيل: الناس اسم جمع كالقوم والرهط وواحده إنسان أو لا واحد له من لفظه، ويرادف إناسي إلا أنه جمع إنسان أو أنسي. والإنس البشر واحده إنسي، وإنسي أيضًا بالتحريك والجمع إناسي. وإن شئت جعلت واحده إنسانًا ثم جمعته على إناسي فتكون الياء فيه عوضًا عن النون.

قوله: (حذفها في لوقة) يعني أن اللوقة اسم من «ألق» لا من «لوق»، وأن أصله «ألوقة» بشهادة قوله:

وإني لمن سالمتهم لألوقة ... وإني لمن عاديتهم سم أسود

وقوله:

حديثك أشهى عندنا من ألوقة ... تعجلها طيان شهوان للطعم

التعريف ولذلك لا يكاد يُجمع بينهما، وقولُه:

إنَّ المَنَايا يَطَّلعن على الأُناسِ الآمِنِينَا

شاذ وهو اسم جمع كرُخال إذ لم يثبت فعال في أبنية الجمع مأخوذ من أَنِس لأنهم

أي للأكل: يقال: طعم يطعم طعمًا إذا أكل أو ذاق. والطيان الجوعان من الطوى وهو الجوع، يقال: طوى بالكسر يطوي طوىً، فهو طاوٍ وطيان، والشهوان أيضًا صفة مشبهة من شهوة الطعام. قال الجوهري في فصل ألق: الألوقة طعام يصلح من الزبد وأنشد قوله: حديثك أشهى. البيت. وقال في فصل لوق: اللوقة بالضم الزبدة. وعن الكسائي رحمه الله: يقال لوق طعامه إذا أصلحه بالزبد يقال: لا آكل إلا ما لوق لي أي لين حتى يصير كالزبد في لينه. وقال ابن الكلبي: هو الزبدة بالرطب وفيه لغتان لوقة وألوقة، وأنشد قوله: وإني لمن سالمتهم. إلى هنا كلام الجوهري رحمه الله في الفصلين. ويظهر منه أن كل واحد من لوقة وألوقة لغة مستقلة ليس أحدهما مخففًا من الآخر بحذف همزته على خلاف القياس، ولهذا قال الشريف المحقق رحمه الله: يقال: لوق الطعام إذا أصلحه بالزبذة. ثم قال: وهذا يدل على أن لوقة لغة أخرى أي ليست تخفيف ألوقة بل فاء الكلمة في لوقة هي اللام لا الهمزة المحذوفة،فهي لغة مغايرة للغة ألوقة لأن فاء الكلمة فيها الهمزة دون اللام. ولما حذفت همزة إناس عوض عن الهمزة المحذوفة الألف واللام ولذا لا يجمع بينهما إلا بطريق الندرة والشذوذ، كما في قوله:

(إن المنايا يطّلعن على الأُناس الآمنينا)

قال الجوهري: قد يكون من الإنس ومن الجن. وأصله إناس فخفف ولم يجعلوا الألف واللام فيه عوضًا عن الهمزة المحذوفة، لأنه لو كان كذلك لما اجتمع مع المعوض عنه في قول الشاعر: إن المنايا يطلعن على الأناس الآمنينا. إلى هنا كلامه. وما ذكره المصنف رحمه الله من كون الجمع شاذًا نادرًا هو الأظهر. **قوله**: (وهو اسم جمع) يعني أن لفظ أناس اسم جمع مثل رخال بضم الراء فإنه اسم جمع رخل بكسر الخاء المعجمة وفتح الراء، وهي الأنثى من أولاد الضأن والذكر منهما حمل. ولم يجعلهما جمعين مبنيين على مفردهما بناء على أن بناء فعال بضم الفاء ليس من أوزان الجموع عند العرب. **قوله**: (مأخوذ من أنس) بكسر النون يقال أنست به أنسًا وأنسة وهو خلاف الوحشة. وفيه لغة أخرى وهي أنست به أنسًا على مثال كفرت به كفرًا. قال الشاعر:

وما سمي الإنسان إلا لأنسه ... ولا القلب إلا أنه يتقلب

أو هو مأخوذ من آنس بمد الهمزة بمعنى أبصر يقال آنس يونس إيناسًا، سمي بنو آدم

يستأنسون بأمثالهم، أو آنس لأنهم ظاهرون مُبصَرون ولذلك سمّوا بشرًا كما سمّي الجن جنًا لاجتنانهم. واللام فيه للجنس، ومن موصوفةٌ إذ لا عهد فكأنه قال: ومن الناس ناسٌ يقولون، أو للعهد والمعهود هم الذين كفروا. ومَنَ موصولةٌ مرادٌ بها ابنُ أُبَي وأصحابُه ونُظَراؤه

ناسًا لأنهم ظاهرون مبصرون ولذلك أي ولكونهم ظاهرين مبصرين سموا بشرًا وهو ظاهر جلد الإنسان، وبشرة الأرض ما ظهر من نباتها كما سمي الجن جنًا لاجتنانهم ولاختفائهم عن أعين الناس وتسترهم. قال الإمام رحمه الله: واعلم أنه لا يجب في كل لفظ أن يكون مشتقاً من شيء آخر وإلا لزم التسلسل. فعلى هذا الكلام لا حاجة إلى جعل لفظ الإنسان مشتقًا من شيء آخر. **قوله**: **(إذ لا عهد)** الظاهر أنه تعليل لكون «من» موصوفة على تقدير كون تعريف الناس للجنس لا للحصة المعهودة منه. فإن اللام لما كانت لتعريف الجنس كانت الإشارة إلى نفس الجنس وهو وإن كان معلومًا في نفسه لكنه مبهم باعتبار صدقه على أفراده، فلا وجه لأن يعبر عن بعض أفراده بـ «من» الموصولة التي هي معرفة إذ لا معهود يشار إليه بـ «من» الموصولة على تقدير أن تكون اللام للجنس. فالأوجه حينئذ أن يعبر عنه بـ «من» الموصوفة التي هي نكرة. قال الشريف نور الله مرقده ورحمه: جعل «من» موصوفة مع الجنس وموصولة مع العهد مبني على رعاية المناسبة والاستعمال، أما المناسبة فلأن الجنس مبهم لا توقيت فيه فناسب أن يعبر عن بعضه بما هو نكرة، والمعهود معين فناسب أن يعبر عن بعضه بما هو معرفة. وأما الاستعمال فكما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟﴾ [الأحزاب: ٢٣] وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِىَّ﴾ [التوبة: ٦١] ففي الآية الأولى عبر عن البعض بالنكرة بناء على أنه أريد بالمؤمنين الجنس، وفي الآية الثانية عبر عن البعض بالمعرفة بناء على أنه أريد بالمضمر الجماعة المعينة. قيل: كيف يصح أن تكون اللام في قوله تعالى: ﴿ومن الناس﴾ لتعريف الجنس مع أنه خبر مقدم وقوله: ﴿من يقول﴾ مبتدأ مؤخر وعلى تقدير أن تكون اللام للجنس كان المعنى من يقول كذا وكذا من الناس ولا فائدة في هذا الإخبار إذ لا التباس في أن ذلك القائل من جنس الناس؟ وأجيب بأن فائدته التنبيه على أن الصفات المذكورة تنافي الإنسانية فينبغي أن لا يجعل المتصف بها من جنس الناس ويتعجب منه كأنه قيل: انظروا إلى من يتصف بهذه الصفات مع أنه من أفراد جنس الناس، وهل يجترىء أحد من الناس على أن يتصف بهذه الصفات التي لا تصدر من المجانين؟ مع أنه لا يجب أن يكون قوله سبحانه وتعالى: ﴿ومن الناس﴾ خبرًا مقدمًا ﴿ومن يقول﴾ مبتدأ مؤخرًا بل يجوز أن يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ على معنى: وبعض الناس من اتصف بهذه الصفات ولا استبعاد في وقوع الظرف مبتدأ بتأويل معناه. **قوله**: **(ونظراؤه)** أي في الإصرار على النفاق وفي كونه مختومًا على قلبه

فإنهم من حيث إنهم صمّموا على النفاق دخلوا في عِداد الكفار المختوم على قلوبهم واختصاصُهم بزيادات زادوها على الكفر لا يأبى دخولُهم تحت هذا الجنس، فإن الأجناس إنما تنوع بزيادات يختلف فيها أبعاضُها فعلى هذا تكون الآية تقسيمًا للقسم

ومشاعره سواء كانوا من أصحاب ابن أبي أو لم يكونوا فلذلك عطفوا على قوله: «وأصحابه».

قوله: (فإنهم من حيث إنهم صمّموا على النفاق دخلوا في عداد الكفار المختوم على قلوبهم) بيان لوجه الحكم على المنافقين بأنهم من الناس المعهودين المذكورين بقوله سبحانه وتعالى: ﴿إن الذين كفروا سواء عليهم﴾ الآية فإنه ورد على الحكم المذكور أن يقال: إن المنافقين كيف يدخلون في عداد الناس المعهودين المصرين على الكفر ولا ينفع فيهم الإنذار ولا يؤمنون أبدًا، مع أنهم متميزون عنهم بما فيهم من الزيادة التي ليست بموجودة في هؤلاء المعهودين وهي تمويه الكفر بالخداع والاستهزاء ونحو ذلك، فإنه لا يقال الخيل من البغال وبالعكس لاختصاص كل واحد من النوعين بزيادة ليست في الآخر. فأجاب عنه بأن اختصاص المنافقين بتلك الزيادة لا يمنع دخولهم تحت الجنس المعهود بل يدخلون تحته باعتبار كونهم حصة من مطلق الكافر المصر، كما أن اختصاص الجنس المعهود بزيادة هي المجاهرة بالإنكار لا يمنع دخوله تحت جنس المنافقين بل هو داخل في عدادهم لمشاركته إياهم في الإصرار على الباطل. ألا ترى أن اختصاص كل نوع من الأنواع المتباينة بفصل يقومه ولا يوجد في غيره لا يمنع دخوله تحت الجنس المقول عليه؟ فإن الإنسان مع اشتماله على زيادة لا توجد في مفهوم الحيوان مندرج تحته داخل في عداده. فكذا المنافقون مع اختصاصهم بما فيهم من الزيادة داخلون في عداد الجنس المعهود وهو جنس الكفرة المصرين على كفرهم المختوم على قلوبهم ومشاعرهم لأنه إذا جعل اللام في الناس للعهد وجعل المنافقون بعضًا من هؤلاء المعهودين تعين أن يكون المعهود الجنس المتنوع إلى النوعين وهما الماحضون والمنافقون لا النوع القسيم للمنافقين وإلا لما صح جعل المنافقين بعضًا منه. **قوله:** (فعلى هذا) أي على تقدير أن يكون تعريف الناس للعهد، والمعهود الجنس المذكور، وأن يكون المنافقون بعضًا منهم يكون قوله سبحانه وتعالى: ﴿ومن الناس﴾ الخ تقسيمًا للقسم الثاني وهو الذين كفروا وأصروا على الكفر وختم على قلوبهم إلى قسمين: أحدهما الماحضون، والآخر المنافقون. ووجه كونه تقسيمًا له إليهما أن قوله تعالى: الذين كفروا سواء عليهم﴾ إلى قوله: ﴿ولهم عذاب عظيم﴾ يتناول الماحضين والمنافقين، ولما ذكر بعده قسم المنافقين بأن عد من هؤلاء الكفرة والمصرين. وقيل: ﴿ومن الناس يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾ نقد حصل بصريح النظم قسم المنافقين

الثاني. واختصاصُ الإيمان بالله وباليوم الآخر بالذكر تخصيص لما هو المقصود الأعظم من الإيمان وادّعاءٌ بأنهم احتازوا الإيمانَ من جانبيه وأحاطوا بقطريه وإيذانٌ بأنهم منافقون فيما يظنون أنهم مخلِصون فيه. فكيف بما يقصِدون به النفاق؟ لأن القوم كانوا يهودًا وكانوا يؤمنون بالله وباليوم الآخر إيمانًا كلا إيمانٍ لاعتقادهم التشبيهَ واتخاذَ الولد وإن الجنّة لا

المندرجين وهو معنى التقسيم. فإن قيل: على ما ذكرت يكون المنافق المذكور ههنا هو المنافق المصر على نفاقه فلا تكون القسمة حاصرة، قلنا: جوابه ما مر من أن خروجه لا ينافي الانحصار بناء على أن المقصود تقسيم من كان مصممًا في باب الديانة. **قوله: (واختصاص الإيمان بالله وباليوم الآخر)** أي كونهما مختصين بالذكر وإبهام من خصصهما، إشارة إلى أنه كما يجوز أن يكون التخصيص فعل المنافقين يجوز أن يكون فعل الله تعالى بأن يكون المنافقون ادعوا الإيمان بجميع ما يجب الإيمان به، إلا أنه تعالى حكى عنهم ادعاء الإيمان بهما للوجهين الأخيرين من الوجوه الأربعة المذكورة. الوجهان الأولان مبنيان على كون التخصيص فعل المنافقين، والوجهان الأخيران مبنيان على كونه فعل الله تعالى، أو نقول الأولان متعلقان بالمقالة المحكية، والأخيران بحكايتها. ومقصود المصنف بهذا القول الإشارة إلى جواب ما يقال: كيف يصح الاقتصار على ذكر الإيمان بالله وباليوم الآخر في مقام دعوى الإيمان؟ والحال أن الإيمان لا يتحقق بمجرد الإيمان بهما بل يجب الإيمان بجميع ما يجب الإيمان به. الوجه الأول من وجوه الجواب: أنهم إنما خصصوا الإيمان بالله وبيوم جزاء الأعمال والعقائد من حيث إن الإيمان بهما معظم أجزاء الإيمان والإيمان بسائرها يتفرع على الإيمان بهما، فكأنهم عبروا عن الإيمان بأعظم أجزائه. والثاني أنهم إنما خصصوهما بالذكر ادعاء منهم بأنهم أحاطوا بالإيمان بجميع أجزائه لأن المبدأ أحد طرفي ما يجب الإيمان به والمعاد طرفه الآخر ومن آمن بهما فقد احتاز الإيمان بجميع أجزائه، فقوله: «وادعاء» عطف على قوله: «تخصيص» وهو خبر لقوله: «واختصاص الإيمان»، وقوله: «احتازوا» من الحوز وهو الجمع وكل من ضم إلى نفسه شيئًا فقد حازه وقوله: «بقطريه» أي بطرفيه. والثالث أنه تعالى خصصهما بالذكر حيث حكى عنهم ادعاء الإيمان إيذانًا بأن ألسنتهم لا تواطىء قلوبهم في كل ما هو من باب الاعتقاد حتى فيما يظنون أنهم مخلصون فيه. واليهود جمع يهودي فإن الفرق بين المفرد والجمع كما يكون بالتاء في نحو «تمرة» و «تمر» يكون أيضًا بالياء فيقال مثلاً: يهودي وزنجي ورومي للواحد ويهود وزنج وروم للجمع. والقوم وإن كانوا يقرون بالله تعالى بألسنتهم ويظنون أنهم مخلصون فيه لكن هذا الإقرار لا يواطىء قلوبهم لأن ما اعتقدوه ليس ما أقروا به من حيث إنهم اعتقدوا في حقه تعالى الشبيه حيث قالوا لموسى عليه الصلاة والسلام: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾

يدخلها غيرُهم وإنّ النار لا تمسّهم إلاّ أيامًا معدودةً وغيرَها، ويُرُون المؤمنين أنهم آمنوا مثلَ إيمانهم وبيانٌ لتضاعف خُبثهم وإفراطِهم في كفرهم، لأن ما قالوه لو صدر عنهم لا

[الأعراف: ١٣٨] واعتقدوا أيضًا أنه تعالى اتخذ ولدًا حيث قالوا: ﴿عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٠] وكذا يقرون باليوم الآخر أيضًا لكن ما أقروا به غير ما اعتقدوه فإنهم يعتقدون أن الجنة لا يدخلها إلا من كان هودًا وكذا النصارى يعتقدون أن الجنة لا يدخلها إلا من كان نصرانيًا كما حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا: ﴿لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ﴾ [البقرة: ١١١] وحكى عن اليهود أيضًا أنهم قالوا: ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ [البقرة: ٨٠]. **قوله:** (وغيرها) مثل اعتقادهم أن أهل الجنة لا يأكلون ولا يشربون ولا ينكحون بل يتلذذون بالنسيم والأرواح العبقة كما سبق، وشيء من ذلك ليس اعتقادًا بالآخرة فلا جرم كان قولهم: «آمنا باليوم الآخر» نفاقًا وإن لم يقصدوا به النفاق.

قوله: (ويرون) بضم الياء والراء من الإراءة وهو في محل النصب على أنه معطوف على قوله: ﴿يؤمنون﴾ والحاصل أنهم يؤمنون بالله واليوم الآخر على وجه لا يطابق ما عليه المؤمن به في حد نفسه. ثم إنهم يرون المؤمنين أنهم آمنوا إيمانًا مثل إيمانهم وهو عين النفاق إلا أنه بقي الكلام في أنهم لما قالوا هذا الكلام على وجه النفاق والتلبيس لم يكونوا يظنون أنهم مخلصون فيه، فما وجه قول المصنف آنفًا أنه إيذان بأنهم منافقون فيما يظنون أنهم مخلصون فيه فإنه لا يتصور اجتماع الإخلاص والنفاق في شخص واحد بالنسبة إلى حكم واحد من أجل أن النفاق يستلزم عدم الموافقة من اللسان والقلب والإخلاص يستلزمها، إلا أن يقال إنهم يظنون أنهم مخلصون في قوله: ﴿آمنا بالله وباليوم الآخر﴾ من وجه ويقصدون به النفاق والتمويه من وجه آخر. فإنهم من حيث إنهم يعتقدون ثبوت الصانع وحقية أمر المعاد وإن قولهم هذا تعبير عن ذلك الاعتقاد مخلصون فيه، ومن حيث اراءتهم المؤمنين بهذا القول إن إيمانهم بهما مثل إيمان المؤمنين منافقون مموهون، بخلاف إقرارهم بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام وبالقرآن ونحوهما فإنهم لا يظنون كونهم مخلصين فيه بوجه من الوجوه بل يقصدون به الخداع المحض. والرابع أنه تعالى خص بالذكر قولهم: ﴿آمنا بالله واليوم الآخر﴾ من بين ما قالوه على وجه النفاق بيانًا لتضاعف خبثهم لأن قولهم هذا خبث قالوه على وجه النفاق من حيث إن سائر ما قالوه نفاقًا حق في نفسه، وإنما الفساد من جهة عدم مطابقته لاعتقادهم. وأما قولهم فإنه كما أنه فاسد من جهة صدوره على وجه الخداع والتمويه فاسد أيضًا لو صدر عن اعتقاد لأنهم وإن كانوا يعتقدون ثبوت الصانع إلا أنهم يصفونه بما هو منزه عنه من مشابهة الأمثال واتخاذ الولد، وكذا يصفون اليوم الآخر بخلاف صفته وأحواله فلا يكون الإيمان بهما واصفين إياهما بتلك الصفات إيمانًا بالله تعالى

على وجه الخِداع والنفاق وعقيدتُهم عقيدتُهم لم يكن إيمانًا. كيف وقد قالوه تمويهًا على المسلمين وتهكمًا بهم؟ وفي تكرار الباء ادعاء الإيمان بكل واحد على الأصالة والاستحكام، والقول هو التلفظ بما يفيد ويقال بمعنى المقول وللمعنى المتصور في النفس المعبر عنه باللفظ وللرأي والمذهب مجازًا والمراد باليوم الآخر من وقت الحشر إلى ما لا ينتهي أو إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النارَ النار لأنه آخر الأوقات المحدودة.

ولا بحقية اليوم الآخر. فثبت أنه لو قالوه عن اعتقاد لا يكون إيمانًا فكيف وقد قالوه خداعًا ونفاقًا؟ بخلاف نحو قولهم آمنا بمحمد عليه الصلاة والسلام وبكتابه فإنهم لو قالوه عن اعتقاد يكون معتبرًا صحيحًا ولا فساد فيه إلا أنه من حيث صدوره نفاقًا لم يعتبر فظهر الفرق بين هذا المحكي وبين سائر ما قالوه نفاقًا وأنه أخبث من سائره. **قوله: (وعقيدتهم عقيدتهم)** جملة اسمية وقعت حالاً من فاعل صدر من قبيل:

أنا أبو النجم وشعري شعري

أي لو صدر هذا القول منهم عن اعتقاد، والحال أن عقيدتهم عند صدور هذا القول منهم هي عقيدتهم التي كانوا عليها قبله أو هي العقيدة المشهورة المنقولة عنهم لم يكن هذا القول منهم إيمانًا الخ. **قوله: (وفي تكرار الباء)** أي مع أنه لا حاجة إلى إعادة الجار في العطف على المظهر بخلاف العطف على المضمر المجرور فإنه يجب فيه إعادة الجار في المعطوف نحو: مررت به وبزيد ومع ذلك أعيد الجار لفائدتين: الأولى ادعاء الإيمان التفصيلي بكل واحد منهما، والثانية ادعاء استحكام إيمانهم وتأكيده وذلك لما مر من أن ملاحظة معنى الجار في كل واحد منهما تقتضي أن يلاحظ مع كل واحد منهما معنى الفعل المعدى به، فكأنه مذكور مرتين وهذا يدل على استقلال كل واحد منهما بالإيمان واستحكامه. **قوله: (والقول هو التلفظ بما يفيد)** يعني أنه في الأصل مصدر بمعنى التلفظ بلفظ يفيد معنى من المعاني سواء كان ذلك المعنى مفردًا أو مركبًا كذا قالوا، لكن المشهور أنه هو التلفظ باللفظ المركب الدال على النسبة الإسنادية كما في قوله تعالى: ﴿مَن يَقُولُ ءَامَنَّا﴾ [العنكبوت: ١٠] وفي قوله: ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا﴾ [البقرة: ١٣٦] وقوله: ﴿قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤] ثم يطلق مجازًا على اللفظ المقول تسمية للمفعول، ثم إنه غلب على هذا المعنى حتى صار بمنزلة الحقيقة فيه، ثم جعل مجازًا منه في المعاني الثلاثة الباقية تسمية للمدلول باسم الدال. المعنى الأول من تلك الثلاثة هو الكلام النفسي المعبر عنه باللفظ قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨] والمعنى الثاني منها الرأي

﴿وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۝٨﴾ إنكارُ ما ادَّعُوه ونَفيُ ما انتحلوا إثباتَه وكان أصلُهُ وما آمنوا لِيُطابقَ قولَهم في التصريح بشأن الفعل دون الفاعل. لكنّه عُكِسَ تأكيدًا ومبالغةً في التكذيب لأن إخراج ذواتِهم من عِداد المؤمنين أبلغُ من نفي الإيمان عنهم في ماضي

وهو الاعتقاد المكتسب من النظر والاجتهاد سواء كان متفقًا عليه أو مختلفًا فيه. والمعنى الثالث المذهب وهو الاعتقاد الاجتهادي المختلف فيه. فالرأي أعم، فيقال هذا قول أبي حنيفة رضي الله عنه ويراد أنه رأيه أو مذهبه. فقوله: «مجازًا» قيد لقوله: «ويقال» أي ويقال قولاً مجازيًا لهذه المعاني الأربعة. واليوم في العرف ما بين طلوع الشمس إلى غروبها من الزمان، وفي الشرع ما بين طلوع الفجر الثاني إلى غروب الشمس. والمراد به ههنا إما الوقت الغير المحدود بمعنى أنه لا آخر له وإن كان له مبدأ وهو وقت الحشر وهو الأبد الدائم الذي لا قطع له، ووصف بالآخر لكونه آخر الوقت المحدود من جهة طرفيه وهو وقت الدنيا. وإما آخر الوقتين المحدودين اللذين أحدهما وقت الدنيا وثانيهما ما بين وقت الحشر إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار وهذا الوقت آخر الأوقات المحدودة وما بعده هو الأبد الذي لا حد له.

قوله: (إنكار ما ادعوه) وهو إحداثهم الإيمان ونفي ما انتحلوا إثباته لأنفسهم أي ادعوا لأنفسهم إثباته. وفي الصحاح: نحلته القول أنحله نحلاً بالفتح إذا أضفت إليه قولاً قاله غيره، وانتحل فلان شعر غيره أو قول غيره إذا ادعاه لنفسه، وتنحله مثله. انتهى. فالنحلة والانتحال والتنحل كله بمعنى الادعاء إلا أن الأول ادعاء الشيء على الغير الذي هو بريء منه والأخير أن ادعاؤه لنفسه مع خلوه عنه، فقوله: «ونفى ما انتحلوا إثباته» من قبيل عطف التفسير. ولما بيّن أن المقصود من قوله تعالى: ﴿وما هم بمؤمنين﴾ رد كلامهم وتكذيبهم فيه وإنكار ما ادعوا إثباته لأنفسهم، ورد أن يقال: إن المطابق لمقتضى الحال أن يقال: «وما آمنوا» ليطابق دعواهم فإن قولهم: ﴿آمنا﴾ كلام في شأن الفعل أي في بيان أنه متحقق صادر عنهم، وقوله تعالى: ﴿وما هم بمؤمنين﴾ كلام في بيان الفاعل أي في بيان أنه بحيث لم يصدر عنهم ذلك فإن القاعدة أن يتقدم الذي شأنه أهم وبيانه أعني وأكثر مقصودًا فلما قدموا الفعل في قولهم: ﴿آمنا﴾ صرحوا بأن عبارتهم متعلقة ببيان صدور الفعل منهم لا ببيان فاعليتهم لذلك الفعل، فالرد الذي يطابقه التصريح بنفي الفعل عنهم لا بنفي فاعليتهم فأشار إلى جوابه بقوله: «لكنه عكس تأكيدًا ومبالغة في التكذيب» ووجه كون تقديم الفاعل مفيدًا للمبالغة في التكذيب أنه لو قيل: «وما آمنوا» لكان ردّ العين ما ادعوه ولما قيل: «وما هم بمؤمنين» كان ردًا لانخراطهم في سلك المؤمنين وكونهم معدودين في عدادهم الذي هو من لوازم ثبوت الإيمان الحقيقي لهم، فكان هذا القول نفيًا لما هو اللازم لما ادعوه. ومن

الزمان ولذلك أُكّد النفيُ بالباء وأُطلق الإيمان على معنى أنهم ليسوا من الإيمان في شيء، ويحتمل أن يُقيَّدَ بما قيّدوا به لأنّه جوابه. والآية تدلّ على أنّ من ادّعى الإيمان وخالف قلبُه لسانَه بالاعتقاد لم يكن مؤمنا لأن مَن تفوّه بالشهادتين فارغَ القلب عما يوافقه أو ينافيه

المعلوم أن انتفاء اللازم أعدل شاهد وأوضح دليل على انتفاء الملزوم، فكان هذا القول نفيًا للملزوم على آكد وجه وأبلغه بالنسبة إلى نفي الملزوم ابتداء بأن قيل: «وما آمنوا» وذلك لأن نفي اللازم ملزوم لنفي الملزوم ودليل له فيكون ما عليه النظير ذكر الملزوم وإرادة للازم وهو كناية في أحد المذهبين. ومن المعلوم أن الكناية أبلغ من الصريح وكيف لا، وقد بولغ في نفي اللازم بالدلالة على دوامه المستلزم لانتفاء حدوث الملزوم مطلقًا، فإن الجملة الاسمية كما تفيد الدوام والثبات في الإثبات كذلك المنفية تفيد الدوام والثبات في النفي. **قوله: (ولذلك)** أي ولقصد التأكيد والمبالغة في التكذيب أكد النفي بالباء، ولذلك أيضًا أطلق الإيمان إذ لم يقل «وما هم بمؤمنين بالله وباليوم الآخر» فإن نفي الإيمان المطلق يستلزم نفي الإيمان المقيد بالطريق الأولى، وفيه أيضًا تأكيد النفي ببينة عادلة. «ومن» في قوله: «ليسوا من الإيمان في شيء للبيان» أي ليسوا في شيء من الإيمان لا من الإيمان بالله واليوم الآخر ولا من الإيمان بغيرهما. **قوله: (ويحتمل أن يقيد الخ)** لما ذكر أولاً أنه حذف مفعول «بمؤمنين» لنفي تصديقهم لأنه لو ذكر لتوهم أن فعله مقصور على ما ذكر معه، ذكر ههنا أنه يحتمل أن يقيد الإيمان المذكور في قوله: ﴿وما هم بمؤمنين﴾ بما قيد به الإيمان المذكور في قولهم: ﴿آمنا بالله وباليوم الآخر﴾ إلا أنه حذف من الثاني لدلالة الأول عليه. فيكون ذكر القيد في الأول قرينة دالة على اعتباره في الثاني. **قوله: (والآية تدل على أن من ادعى الإيمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد لم يكن مؤمنًا)** هذا رد على الإمام حيث قال: إن الآية تدل على أن من لم يعرف الله وأقرّ به فإنه لا يكون مؤمنًا لقوله تعالى: ﴿وما هم بمؤمنين﴾ وقالت الكرامية: إنه يكون مؤمنًا. وبيّن وجه دلالتها عليه بأن هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد أقروا به لكان يجب أن يكون إقرارهم بذلك إيمانًا لأن من عرف الله وأقرّ به لا بد وأن يكون مؤمنًا. هذا كلامه. ووجه الرد أن الآية نزلت فيمن كان يدعي الإيمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد سواء كان اللام في الناس للعهد أو للجنس. أما إذا كان للعهد فظاهر لأن المنافقين حينئذ يكونون بعضًا «من الذين كفروا» و «ختم على قلوبهم» وأما إذا كان للجنس فلأن قوله: ﴿وما هم بمؤمنين﴾ تكذيب لهم في دعواهم التصديق القلبي على وجه يخرجهم عن زمرة المؤمنين المصدقين الذين واطأت قلوبهم ألسنتهم فكان قلبهم في اعتقادهم جميع ما آمنوا به غير مطابق لما عليه قلب المؤمن في حد نفسه، وتكذيبهم في إخبارهم بإحداث هذا الاعتقاد يستلزم أن تكون قلوبهم خالية عن الاعتقاد بل تكون مخالفة بالاعتقاد لما نشعر به

لم يكن مؤمنًا والخلاف مع الكرامية في الثاني فلا ينهض حجّة عليهم.

﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ الخدع أن تُوهِمَ غيرك خلافَ ما تخفيه من المكروه لتُزله عما هو فيه وعما هو بصدده، من قولهم: خدع الضبُّ إذا توارى في

ألسنتهم، ومن كان في قلبه اعتقاد غير مطابق للواقع مضاد لما يشعر به لسانه فهو كافر اتفاقًا. وقوله تعالى: ﴿وما هم بمؤمنين﴾ من جملة ما يدل على كفره وهو لا يدل على أن فارغ القلب إذا تكلم بما يدل على اعتقاد الحق لا يكون مؤمنًا حتى يستدل به على بطلان قول الكرامية القائلين بأن الإيمان هو الإقرار باللسان لا غير، وكفر من في باطنه ما يضاد ما في ظاهره لا يستلزم كفر من كان باطنه خاليًا عما يشعر به ظاهره وعما ينافيه. قيل في كون الآية دليلاً على بطلان قول الكرامية إن الله تعالى لما نفى عن المؤمنين اسم الإيمان مع وجود الإقرار باللسان فيهم عاريًا عن التصديق بالقلب دل ذلك على أن الإيمان اسم للتصديق والإقرار جميعًا حيث انعدم الاسم بانعدام أحدهما وهو اسم للتصديق فقط، والإقرار باللسان لم يعتبر إلا لكونه دليلاً على التصديق وعلامة لما في الضمير. **قوله**: (**والخلاف مع الكرامية في الثاني**) وهو من تكلم بالشهادتين حال كونه فارغ القلب عما ذكر فإنه ليس مؤمنًا عندنا خلافًا لهم. وأما من ادعى الإيمان وخالف قلبه لسانه فهو كافر بالاتفاق. وفي شرح المقاصد: أن من أخفى الكفر وأظهر الإيمان فهو مؤمن عند الكرامية وإن استحق الخلود في النار. قال الإمام في تفسير قوله: ﴿يؤمنون بالغيب﴾ إن الذين قالوا الإيمان الإقرار باللسان لهم طريقان: الأول قالوا: إن الإقرار باللسان فقط هو الإيمان لكن شرط كونه إيمانًا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط لكونه الإقرار باللسان إيمانًا لأنها داخلة في مسمى الإيمان. والثاني قالوا: إن الإيمان يحصل بمجرد الإقرار باللسان وهو قول الكرامية، وزعموا أن المنافق مؤمن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المؤمنين في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة. انتهى. وظاهرهما يخالف قول المصنف: «والخلاف مع الكرامية في الثاني».

قوله: (**الخدع أن توهم غيرك**) أي توقع في وهم صاحبك خلاف ما تضمره مما هو مكروه عنده يقال: وهمت الشيء أهمه إذا ذهب إليه وهمك ووقع ذلك في خاطرك وأوهمته غيري. **قوله**: (لتزله) متعلق بقوله: «توهم» والإزلال الإسقاط والإزلاق. يقال: زللت يا فلان تزل زلّلاً. والاسم الزلة إذا زلق في طين أو منطق، وأزله غيره واستزله، والمزلة بفتح الزاي وكسرها مكان الزلق وهو موضع الزلل. **قوله**: (**عما هو فيه أو عما هو بصدده**) أي لتزله عن مطلوبه الحاصل له أو عن مطلوبه الذي بصدد تحصيله والوصول إليه. فعلى هذا يكون معنى الخدع هو الإيهام المذكور مع قصد الإزلال سواء حصل الإزلال بالفعل أو لم يحصل، إلا أن ظاهر الإزلال بالفعل معتبر في معنى الخدع في عرف العامة كما يدل قوله:

حجره وضبٌّ خادعٌ وخَدِعٌ إذا أوهَمَ الحارِسَ إقبالَه عليه ثم خرج من باب آخر. وأصله الإخفاء ومنه المُخدَع للخِزانة والأخدَعان لعرقين خَفِيَّينِ في العُنُق والمخادَعَة تكون من اثنين وخِداعُهم مع الله ليس على ظاهره لأنه لا يخفى عليه خافيةٌ ولأنهم لم يقصدوا خديعته، بل المراد إمّا مخادعة رسوله على حذف المضاف أو على أن معاملة الرسول

ثم خرج من باب آخر فإن الضب إذا توارى أي اختفى في جحره أو خرج من باب آخر بعدما أظهر للحارش أوهمه أن يقبل عليه حين أمرّ الحارش يده على باب جحره، فقد أزل الحارش عما هو بصدده وأصابه بما هو المكروه عنده وهو إدباره وامتناعه عن الاصطياد له بعدما أوهمه الإقبال عليه. وقال صاحب الكشاف: الخدع أن يوهم صاحبه خلاف ما يريده من المكروه. وقال الشريف: يعني ويصيبه به كما يدل عليه تفسير أصله الذي أخذ منه، وهو أن يصيب الخادع صاحبه خلاف ما يخفيه من المكروه. فلو قال المصنف: «ويزله» بالواو عطفًا على قوله: «يوهم» لكان أوفق بهذا المعنى. والحارش صائد الضب خاص. **قوله: (وأصله)** أي أصل الخدع بالمعنى المذكور المتعارف بين العامة بحسب اللغة الإخفاء. والظاهر أن يقال أصله الخفاء يقال بحسب اللغة: أخدع إخداعًا بمعنى أخفى إخفاء، ومنه أي ومن الإخداع بمعنى الإخفاء قولهم: مخدع للمخزن وهو بضم الميم وفتح الدال اسم مكان من الإخداع بمعنى الإخفاء، لأن اسم المكان والزمان والمصدر من المزيد أن يكون على صيغة اسم المفعول منها فأصله ضم الميم إلا أنهم كسروه استثقالاً. **قوله: (والمخادعة تكون من اثنين)** بأن يضمر كل واحد منهما خلاف مراد الآخر ويوهمه الموافقة معه في إرادة حصول مطلوبه ليزله عن ذلك فيكون كل واحد منهما مخدوعًا لصاحبه. والله سبحانه يستحيل أن ينخدع من أحد من حيث إنه لا يخفى عليه شيء من البواطن، وأهل الكتاب عارفون بأن الله تعالى عليم بذات الصدور فلا يتصور أن يخدعه أحد فيعلمون بذلك امتناع أن يصدر منهم فعل الخدع فثبت بذلك أنه لا يصح إجراء هذا اللفظ على ظاهره. **قوله: (ولأنهم لم يقصدوا خديعته)** قال المولى المعروف بخسرو: لأنهم من أهل الكتاب وهم عارفون بأن أحدًا لا يخدع الله تعالى. وقد قال في شرح التأويلات: لا أحد يقصد مخادعة الله تعالى مع إقراره بأنه خالقه، قال الله تعالى ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧] انتهى. وظاهر أن ما ذكره بيان وتوضيح للوجه الأول وليس بوجه ثان، فالوجه أن يقال إن قصد خداع الله بإيهام تصديق رسوله فيما جاء به من معنى إضمار الكفر يقع على اعتقاد أن الله تعالى بعثه إليهم وهؤلاء يعتقدون ذلك فلم يكن قصدهم في نفاقهم مخادعة الله تعالى. فثبت به أيضًا أنه لا يمكن إجراء اللفظ المذكور على ظاهره بل لا بد من التأويل وهو من وجهين: الأول أن يكون المراد بالمخادعة مخادعة رسول الله ﷺ إما بناء على حذف المضاف وإقامة المضاف

معاملة الله من حيث إنه خليفته كما قال: و﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠] وإما أن صورة صَنيعهم مع الله تعالى من إظهار الإيمان واستبطان الكفر وصُنع الله معهم من إجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده أخبث الكفار وأهل الدرك الأسفل من النار استدراجًا لهم، وامتثال الرسول ﷺ والمؤمنين أمر الله في إخفاء حالهم وإجراء حكم الإسلام عليهم مجازاةً لهم

إليه مقامه وهو جائز في كلام العرب عند الأمن من التباس المراد. وأما الثاني على اعتبار المجاز العقلي في النسبة الإيقاعية حيث أوقع فعل المخادعة على غير ما حقه أن يوقع عليه، فإن حقه أن يوقع على ما يصح عليه الخدع وأوقع عليه للملابسة بينهما من حيث إنه خليفته في أرضه والناطق عنه بأوامره ونواهيه مع عباده. ومثل هذه العلاقة كما يصح أن يسند إلى الأصل ما حقه أن يسند إلى النائب بأن يقال: قال الملك كذا ورسم الملك بكذا، وإنما القائل وزيره ومن ناب منابه، يصح أيضًا أن يوقع على الأصل ما حقه أن يوقع على النائب كما في قوله تعالى: ﴿يخادعون الله﴾ في موضع يخادعون رسول الله وفي إيثار هذه الطريقة تفخيم أمر الخليفة وتعظيم شأنه حيث جعل مخادعة خليفته بمنزلة مخادعة نفسه. فثبت بهذين الوجهين جواز أن يراد بقوله تعالى: ﴿يخادعون الله﴾ أنهم يخادعون رسوله والذين آمنوا. وبقي الكلام في توجيه صدور وجه الخدع من كل واحد من الجانبين متعلقًا بالآخر حتى يكون قوله: ﴿يخادعون﴾ على أصله لا بمعنى يخدعون، فإن كونه بمعنى يخدعون سيذكر بعد قوله: «ويحتمل» فيجب أن يكون يخادعون في هذين الوجهين باقيًا على أصل معناه. وصدوره من المنافقين حقيقة متعلقًا بالرسول والذين آمنوا ظاهر، وأما صدوره منهما كذلك بالمنافقين ففيه خفاء لأن صدور الخدع من الرسول والمؤمنين في حقهم حقيقة ليس بظاهر، ولا مجال لأن يكون الخدع من أحد الجانبين حقيقة ومن الآخر مجازًا لاتحاد اللفظ، وإن جعل مجازًا منهما يكون هذا الوجه بعينه هو الوجه الثاني الذي أشار إليه بقوله: «وأما أن صورة صنيعهم» الخ والصنيع من صنع به صنيعًا قبيحًا، والصنع بالضم من صنع إليه معروفًا. وهذه الجملة في محل الرفع عطفًا على قوله: «أما مخادعة رسول الله عليه الصلاة والسلام».

قوله: (وصنع الله) مجرور معطوف على «صنيعهم» وقوله: «استدراجًا» علة لقوله: «صنع الله» وقوله: «وامتثال الرسول» مجرور معطوف على قوله: «صنع الله» وقوله: «في إخفاء حالهم» متعلق بالامتثال وقوله: «مجازاة لهم» علة للامتثال المذكور وقوله: «صورة صنيع المخادعين» خبر أن المفتوحة، ولفظ المخادعين على لفظ التثنية لا على صيغة الجمع. قال الشريف المحقق: والحاصل أن بينهم من الجانبين معاملة مشبهة بالمخادعة

بمثَل صنيعهم صورة صنيع المتخادِعَين. ويحتمل أن يراد بيخادعون يخدَعُون لأنه بيان ليقول، أو استئناف بذكر ما هو الغرض منه إلاّ أنه أُخرِجَ في زنة فاعلت للمبالغة إنّ الزنةَ لمّا كانت للمغالبة والفعل متى غولب فيه كان أبلغَ منه إذا جاء بلا مقابلةِ معارضٍ ومُبارٍ استصحبت ذلك ويعضده قراءة من قرأ يخدعون. وكان غرضُهم في ذلك أن يدفعوا عن

فقوله تعالى: ﴿يخادعون﴾ استعارة تبعية. وليس في هذا الجواب اعتبار هيئة مركبة من الجانبين وما يجري بينهما مشبهة بهيئة أخرى مركبة من الخادع والمخدوع والخدع ليحمل الكلام على الاستعارة التمثيلية على قياس ما مر في «ختم الله تعالى على قلوبهم» فلا تغفل. انتهى كلامه. ولعل مراده أن الحمل على الاستعارة التبعية كافٍ ههنا فلا حاجة إلى الحمل على الاستعارة التمثيلية وإلا فالحمل على الاستعارة التمثيلية جائز أيضًا وهو الظاهر من تقرير المصنف فإنه يدل دلالة ظاهرة على اعتبار هيئة مركبة من صنيعهم مع الله تعالى من إظهار الإيمان وإخفاء الكفر. وصنع الله تعالى معهم من حيث إنه تعالى أمر الرسول عليه الصلاة والسلام والمؤمنين بإجراء أحكام المسلمين عليهم كالتوارث وإعطاء السهم من المغنم ونحو ذلك، والحال أنهم عنده تعالى من أخبث الكفرة. وتشبيه تلك الهيئة بهيئة أخرى مركبة منتزعة من الأحوال الحاصلة للمخادعين وهي أن كل واحد منهما يظهره لصاحبه المسالمة معه ويضمر في نفسه أن يفعل به خلاف مراده، ثم إنه يستعار لفظ الهيئة المشبهة بها للهيئة المشبهة استعارة تمثيلية والجامع بينهما ما اشتركا فيه من إظهار كل واحد منهما للآخر خلاف ما عنده حتى يحصل مراده ولا يحصل مراد الآخر. وقد ذكر الشريف في قوله تعالى: ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ أن الهيئة المركبة لا يلزم أن يكون جميع أجزائها مذكورة بألفاظها بالفعل بل يكفي أن يكون بعض ألفاظها مذكورة بالفعل، وبعضها مقدرة، وبعضها منوية. وقال الفاضل خسرو: حاصل هذا الوجه أنه اعتبر ههنا هيئة منتزعة من الجانبين وما يجري بينهما مشبهة بهيئة أخرى منتزعة من الخادع والمخدوع والخدع، فيكون استعارة تمثيلية كما تحققته في «على هدى» ومن اقتصر على التبعية فقد اتبع العصبية. فإنه لما ذهب إلى أن تركب الطرفين بمعنى دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى شرط في التكميل على خلاف ما ذهب إليه النحرير التفتازاني وكان اعتبار التركيب ههنا فيه تكلف اقتصر على التبعية. **قوله: (ويحتمل أن يراد بيخادعون الخ)** عطف على قوله: «والمخادعة تكون بين اثنين» وإذا كان بمعنى «يخدعون» لا يحتاج إلى اعتبار خدع الله تعالى أو المؤمنين إياهم، وتأويله لا يحتاج إلى اعتباره إلا إذا كان فعل المخادعة على أصله مع أنه لا ينسب إليه الخدع حقيقة عند المعتزلة لأن الحكيم الذي لا يفعل القبيح لا يخدع. وأما عندنا فلأن الخدع الحقيقي يوهم العجز عن إظهار المكتوم وإيصاله عيانًا من غير أن يوهم خلافه ويجعله مغرورًا بذلك. **قوله: (لأنه بيان**

....

ليقول، أو استئناف) تعليل لكونه بمعنى «يخدعون» فأن يقول لا شك من جانب واحد وهو المنافقون فينبغي أن يكون فعل الخدع أيضًا من جانب واحد ليطابق البيان المبين. والاستئناف أيضًا يفيد فائدة البيان لأنه في معرض الجواب لما عسى أن يقال: ما بالهم يقولون آمنا وما هم بمؤمنين؟ فقيل: يخادعون الله. فلما كان هذا الكلام جوابًا لغرضهم كان الفعل المذكور من جانبهم فقط فكان «يخادعون» بمعنى «يخدعون». ويحتمل أن تكون هذه الجملة حالاً من الضمير المستكن في «يقول» والمعنى: ومن الناس من يقول كذا حالة كونهم مخادعين.

قوله: (إلا أنه) استثناء من قوله: «ويحتمل أن يراد بيخادعون يخدعون» إلا أن يخدعون الواقع من واحد أخرج في زنة فاعلت كما في قولهم: طابقت النعل وعاقبت اللص للمبالغة في قوة الفعل وكماله، كما يقال: فلان يخاشى الله أي يخشاه خشية عظيمة. والوجه في دلالة الإخراج المذكور على المبالغة ما ذكره من أن زنة المفاعلة للمبالغة أي للمعارضة وبيان الغالب من المعارضين، فإن الفعل المبني من باب المفاعلة بذكر لبيان أن الغلبة في الفعل الذي يذكر بعد ذلك الفعل نحو: كارمني فكرمته وناضلني فنضلته أي غلبته في الكرم ورمي السهم. ومن المعلوم أن الفعل متى غلب فيه فاعله أي عورض وجرى بينه وبين صاحبه مباراة ومقابلة كان أبلغ وأقوى من ذلك الفعل إذا جاء بلا مقابلة ومعارضة، لأن فعله على وجه المعارضة يكون الداعي إلى الفعل والاهتمام به أشد وأقوى مما إذا زاوله وحده. ولا يخفى أن الفعل مع قوة الداعي إليه وشدة الاهتمام به يكون أتم وأحسن من الذي لا يكون كذلك. فلما كانت الزنة المذكورة للمغالبة المقتضية لقوة الفعل الواقع من الجانبين استصحبت الزنة للمبالغة المذكورة. **قوله:** (ومبار) عطف تفسير لقوله: «معارض» يقال: فلان يباري فلانًا أي يعارضه ويفعل مثل فعله. وقوله: «استصحبت» جواب «لما» وقوله: «ذلك» إشارة إلى المبالغة المذكورة. **قوله:** (ويعضده) أي يقوّي الاحتمال المذكور. فإن قيل: كيف يخدعون الله وهم يعلمون استحالة ذلك ضرورة أن كل أحد يعلم استحالة أن يوقع في علمه تعالى خلاف ما يقصده مما هو مكروه عنده تعالى؟ وأجيب في الجواب الأول بوجهين بلا تغيير، وفي الجواب الثاني بنوع تغيير. **قوله:** (وكان غرضهم في ذلك) أي في إظهار الإيمان وإبطان الكفر كأنه قيل: لأي غرض أقدموا على النفاق ولأي مقصود أرادوا الخداع؟ فأجاب بذلك وذكر له ثلاث منافع: الأولى دفع مضرة المؤمنين عن أنفسهم، والثانية جلب المنفعة منهم، والثالث إضرار المؤمنين بإشاعة أسرارهم إلى الكفار الذين يعادونهم. والمنابذة إظهار العداوة كأن كل واحد من المعاديين ينبذ ما في قلبه من العداوة أو

أنفسهم ما يُطرَق به من سواهم مَن الكفرة، وأن يعل بهم ما يفعل بالمؤمنين من الإكرام والإعطاء وأن يختلطوا بالمسلمين فيطلعوا على أسرارهم ويذيعوها إلى مُنَابذيهم إلى غير ذلك من الأغراض والمقاصد.

﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ﴾ قراءةُ نافع وابنُ كثير وأبي عمرو والمعنى إنّ دائرةَ الخَداع راجعةٌ إليهم وضَرَرَها يحيق بهم أو أنّهم في ذلك خدعوا أنفسَهم لما غرّوها بذلك، وخدعَتهم أنفُسُهم حيث حدّثَتهم بالأماني الفارغة وحملتهم على مخادعة من لا

ينبذ إليه عهده. والإذاعة الإشاعة. **قوله:** (ما يطرق) على بناء المفعول وبه قائم مقام الفاعل من «طرقه الزمان بنوائبه» إذا أصابه بها والشخص مطروق، والنوائب مطروق بها.

قوله: (والمعنى إن دائرة الخداع) أي ما يدور ويترتب عليه من المضرة راجعة إليهم، فإنهم لما عاملوا مع الله ومع المؤمنين معاملة شبيهة بالمخادعة فلا جرم أن الله تعالى يجازيهم ويعاقبهم عليها. وذلك العقاب المترتب عليها هو الضرر الراجع إليهم المقصور عليهم. لما خفي المعنى في قراءة «وما يخدعون إلا أنفسهم» من حيث إنه قصر تعلق المخادعة على أنفسهم فيها بعد التصريح بكونها متعلقة بالله تعالى وبالمؤمنين بيّن أن قصر تعلقها عليهم قصر ضررها عليهم وبيان أن لا يتجاوز عنهم إلى أحد أصلاً. وطريق استعارة هذا المعنى من تلك القراءة أن تكون العبارة الدالة على كون مخادعتهم مقصورة على أنفسهم ملزومة لانحصار الضرر المترتب عليها فيهم وذكر الملزوم وإرادة اللازم مجاز أو كناية على اختلاف المذهبين. والظاهر أنه مجاز لأن تعلقها بما علقت به سابقًا قرينة صارفة عن إرادة المعنى الأصلي وهو أن نفس مخادعتهم مقصورة عليهم فلا تكون كناية لأن الشرط الكناية أن تصح إرادة المعنى الأصلي وهو الذي ذكر من معنى قصر المخادعة على أنفسهم. وأما معنى نفس المخادعة فهو ما ذكر من معنى المخادعة المذكورة سابقًا فإن كان الكلام السابق «يخادعون رسول الله والمؤمنين» على أحد الوجهين يكون معنى الثاني «وما يخادعون رسول الله وإنما يخادعون أنفسهم»، وإن كان قصرها على أنفسهم مجازًا عن قصر ضررها عليهم. وإن كانت المخادعة المذكورة سابقًا مستعارة للمعاملة الجارية فيما بينهم وبين الله تعالى والمؤمنين المشبهة بمخادعة المؤمنين يكون معنى الثاني أن تلك المعاملة المشبهة بمعاملة المخادعين مقصورة عليهم والمراد حصر ضررها اللازم لها فيهم. **قوله:** (أو أنهم في ذلك) أي إنهم في خداعهم الله تعالى والمؤمنين خدعوا أنفسهم حقيقة. بيّن أولاً أن معنى قصر مخادعتهم على أنفسهم قصر ضررها اللازم لها على أنفسهم بأن يراد بالمخادعة لازمها الذي هو الضرر والوبال. ثم ذكر أنه يحتمل أن يراد بها حقيقة المخادعة، وعلى هذا المعنى أيضًا اندفع ما يتوهم من أن قصر مخادعتهم على أنفسهم ينافي ما سبق من قوله تعالى: ﴿يخادعون الله والذين آمنوا﴾

يخفى عليه خافية. وقرأ الباقون وما يخدَعُون لأن المخادعةَ لا تتصوّر إلاّ بين اثنين وقرىء ويُخدعون من خدع ويَخدعُون بمعنى يختدعون ويُخدَعُونَ ويخادَعُون على البناءِ للمفعول،

وذلك لأن هذه المخادعة مخادعة أخرى جارية بينهم وبين أنفسهم باعتبار التغاير المبني على التجريد، بأن جردوا من أنفسهم أشخاصًا يخادعونهم كما يخادعون غيرهم من الأشخاص، كما جرد الشاعر من نفسه شخصًا فخاطبه بقوله:

تـطـاول لـيـلـك بـالأثـمـد

وبهذا المعنى أيضًا يندفع ما يرد من أن المخادعة لا تكون إلا بين اثنين فكيف يتصور مخادعتهم أنفسهم ولا أثنينية، وتصوير جريان المخادعة بينهم وبين أنفسهم في مخادعتهم الله تعالى والمؤمنين على الوجه المذكور أنهم في تلك المخادعة يخدعون أنفسهم بأن يوهموها الأباطيل والأكاذيب من أنهم قد خدعوا الله تعالى والمؤمنين وأنفسهم، وكذا أنفسهم تخدعهم وتوهمهم الأمنيات الخالية عن الفائدة والأطماع المبنية على السفاهة والوقاحة. فلما أوهموا أنفسهم الأباطيل وأوهمتهم أنفسهم الأكاذيب مع أنه يتفرع على تلك المعاملة مع المؤمنين أمور وأعراض مبهمة كانت معاملتهم مع أنفسهم شبيهة بمعاملة المخادعين، فأطلق عليهم اسم المخادعة ثم اشتق منها لفظ يخادعون فكانت استعارة تبعية.

قوله: (لأن المخادعة لا تتصور إلا بين اثنين) لما كانت نفس القراءة ثابتة بالتواتر وجب أن يحمل هذا التعليل على كونه بيانًا لوجه اختيارهم هذه القراءة وترجيحها على القرارة الثانية أيضًا بالنقل المتواتر. ويرد على هذه القراءة أيضًا أن المخادعة كما أنها لا تتصور إلا بين اثنين كذلك تقتضي شخصًا مغايرًا للمخادع حتى يقصد إصابة المكروه به ويندفع بالمصير إلى التجريد لكن من جانب واحد بأن يجردوا من أنفسهم أشخاصًا يخدعونها أي يعاملونها معاملة الخادع المخدوع. **قوله:** (وقرىء ويخدعون) بتشديد الدال على أن بناء التفعيل للمبالغة والتكثير. وقوله: «ويخدعون» بفتح الياء والخاء وكسر الدال المشددة أصله «يختدعون» نقلت فتحة التاء إلى الخاء ثم قلبت التاء دالاً لقرب مخرجها وأدغمت الدال في الدال. وهو ههنا متعد نصب مفعوله كما في قولك: انتزعت الشيء أي اقتلعته. وقيل: ينبغي أن يكون نصب أنفسهم في هذه القراءة بانتزاع الخافض إلا أن يثبت اختدع بمعنى خدع. **قوله:** (ويخدعون ويخادعون على البناء للمفعول) أي في القراءتين معًا. وعلى هذا يكون انتصاب «أنفسهم» بنزع الخافض على طريقه «واختار موسى قومه» أي من قومه. يقال: خدعت زيدًا نفسه أي عن نفسه، أو على التمييز إن جوز كون التمييز معرفة. وانتصابه على باقي القراءات على المفعولية لما تقرر أن المستثنى المفرغ يعرب على حسب اقتضاء العامل

ونصبِ أنفسهم بنزع الخافض. والنفسُ ذاتُ الشيء وحقيقتُه، ثم قيل للروح لأن نفس الحيّ به، وللقلب لأنه محل الروح أو متعلقُه، وللدم لأن قوامَها به، وللماء لفرط حاجتها إليه، وللرأي في قولهم: فلان يُؤامر نفسه لأنه ينبعث عنها أو يُشبه ذاتًا ما تأمُرُه

وهو ما لا يذكر فيه المستثنى منه، وشرطه أن يكون بعد نفي أو شبهه كالاستفهام والنهي. **قوله: (والنفس ذات الشيء وحقيقته)** سواء كان جسمانيًا أولاً لقوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَۚ﴾ [المائدة: ١١٦] والمتبادر من هذه العبارة أن يكون لفظ «النفس» حقيقة في الذات مجازًا فيما عداه فيكون قوله: «لأن نفس الحي» به بيانًا للعلاقة بينها وبين ذات الشيء، نقل أولاً من ذات الشيء وأطلق على الروح سواء كان روحًا حيوانيًا وهو البخار المطيف، أو إنسانيًا وهو النفس الناطقة بناء على أن الروح بأي معنى كانت سبب لقوام النفس بمعنى ذات الشيء الحي على طريق إطلاق اسم المسبب على السبب. ثم نقل عنه إلى القلب لأنه محل الروح الحيواني فإن القلب له تجويف في جانبه الأيسر ينجذب إليه لطيف الدم فيتحرر بحرارته فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الأطباء، ثم إنه يسري من القلب إلى جميع البدن ولما كان القلب منبعه قال: «لأنه محل الروح». **قوله: (أو متعلقه)** أي أو لأن القلب متعلق الروح على أن يراد بالروح الروح الإنساني، وهو عند أكثر المتكلمين جسم لطيف ساري في البدن حال فيه، وإذا تعلق بجميع البدن تعلق الحلول يكون متعلقًا بالقلب الذي هو العضو الصنوبري. والروح عند الحكماء مجرد تعلق الروح بالبدن تعلق التدبير والتصرف بواسطة تعلقه بالروح الحيواني الحال في القلب، وهو عندهم ليس بجسم ولا متعلق بالجسم تعلق الحلو فيه. **قوله: (وللدم)** أي ونقل لفظ النفس من ذات الشيء للدم، وقيل للدم نفس من حيث إن نفس الشيء أي ذاته تتقوم بالدم، حيث روي أن بعض الأطباء ذهبوا إلى أن الروح هو الدم. وقيل للماء أيضًا نفس لأن ذات الشيء تحتاج إليه فرط احتياج قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَيٍّۚ﴾ [الأنبياء: ٣٠] روي أن قيصر بعث إلى معاوية بقارورة وقال له: اجعل فيها كل شيء. فسأل ابن عباس رضي الله عنهما فقال لهم: اجعل فيها ماء. **قوله: (وللرأي في قولهم فلان يؤامر نفسه)** أي يشاور رأيه إذا تردد في الأمر واتجه له رأيان داعيان لا يدري على أيهما يعتمد. **قوله: (لأنه ينبعث عنها)** أي لأن الرأي ينبعث عن ذات فلان، وهو إشارة إلى إطلاق النفس على الرأي مجازًا مرسلاً من قبيل إطلاق السبب على المسبب من حيث إن الرأي يتسبب عن النفس. **قوله: (أو يشبه ذاتًا ما تأمره)** عطف على قوله «ينبعث» فعلى هذا يكون اسم إطلاق النفس على الرأي على طريق الاستعارة المبنية على تشبيه الرأي الداعي بالذات المشير الآمر، وإطلاق اسم المشبه به على المشبه. وفي الحواشي الشريفية: كونه استعارة مبنية على المشابهة أنسب بهذا المقام

وتشير عليه. والمراد بالأنفس هنا ذواتهم ويحتمل حملها على أرواحهم وآرائهم.

﴿وَمَا يَشْعُرُونَ ۝﴾ لا يحسّون بذلك لتمادي غفلتهم جعل لُحوق وبال الخِداع ورُجوعَ ضرره إليهم في الظهور كالمحسوس الذي لا يخفى إلا على مؤُف الحواسّ. والشعورُ الإحساس ومشاعرُ الإنسان حواسُّه وأصله الشعرُ ومنه الشّعارُ.

﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًاۖ﴾ المرض حقيقةٌ فيما يعرض للبدن فيُخرجُه عن الاعتدال الخاصِ به ويوجب الخلَلَ في أفعاله، ومجازٌ في الأُعراض النفسانية التي تُخِلُّ بكمالها كالجهل وسوء العقيدة والحسد والضغينةِ وحبِّ المعاصي، لأنها مانعةٌ من نيل الفضائل أو مؤديةٌ إلى زوال الحياة الحقيقية الأبدية والآية الكريمة تحتملهما. فإنّ قلوبَهم كانت مُتألمة تحرُّقًا على ما فات عنهم من الرياسة وحَسدًا على ما يَرون من ثباتِ أمر الرسول ﷺ واستعلاءِ شأنه يومًا فيومًا، وزاد الله غمهم بما زاد في إعلاء أمره وإشادة ذكره، ونفوسَهم كانت مؤوفة بالكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبي ﷺ ونحوها فزاد الله سبحانه وتعالى ذلك بالطبع أو بازدياد التكاليف وتكرير الوحي وتضاعف النصر، وكان إسنادُ الزيادة إلى الله تعالى من حيث إنه مسبِّبٌ من فعله وإسنادُها إلى السورة في قوله تعالى: ﴿فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا﴾ [التوبة: ١٢٥] لكونها سببًا. ويحتمل أن يرادَ بالمرض ما تداخل قلوبهم من الجُبن والخَور حين شاهدوا شوكة المسلمين وإمدادَ الله تعالى لهم بالملائكة وقذف الرعب في قلوبهم، وبزيادته تضعيفُه بما زاد لرسول الله ﷺ نُصرةً على الأعداء وتَبسُّطًا في البلاد.

﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمُۢ﴾ أي مُؤلَمٌ يقال: ألم فهو أليم كوجع فهو وجيع. وُصِفَ به العذاب للمبالغة كقوله:

تحيّةُ بينِهم ضربٌ وجيعُ

وأظهر بحسب المعنى. ولعل وجه كونه أنسب أن المؤامرة والمشاورة إنما تتعلق بالذوات المشيرة وتلائمها فالمناسب أن تكون ترشيحًا للاستعارة. ووجه كونه أظهر بحسب المعنى أن اعتبار المشابهة بين النفس والرأي الداعي أظهر من اعتبار كون النفس سببًا للرأي لأن السبب الحقيقي هو الله تعالى. قوله: (والمراد بالأنفس ههنا ذواتهم) لأنها أصل معناها ولا مقتضى للعدول عنها.

قوله: (لا يحسون بذلك) أي بكون دائرة الخداع راجعة إليهم. قوله: (لتمادي غفلتهم) أي لامتداد غفلتهم وبلوغها إلى مداها أي غايتها. والشعور العلم الحاصل بالحس ومشاعر

....

الإنسان حواسه. والمعنى أن لحوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس لكنهم لتماديهم في الغفلة صاروا بمنزلة من لا حس له. وفيه إشارة إلى أنهم أخس وأدنى حالاً من البهائم وملحقون بالجمادات. **قوله: (وأصله الشعر)** وهو الفهم والعلم، يقال: شعرت بالشيء أشعر به شعرًا أي فطنت له. ومنه قولهم: ليت شعري أي ليتني علمت، ومنه الشعار وهو شعار القوم في الحرب وعلامتهم التي بها يعرف بعضهم بعضًا فهو سبب الشعور، وأيضًا الشعار ثوب يلي الجسد ويحس به.

قوله: (ومجاز في الأعراض النفسانية) أي الصفات العارضة للنفس، وهو جمع عرض بفتحتين وبالعين المهملة. والمراد بالجهل الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شأنه ذلك، وبسوء الاعتقاد الجهل المركب لأنه عبارة عن الاعتقاد الغير المطابق، والحسد تمنّي زوال نعمة المحسود إلى الحاسد، والضغينة كمينة الحقد الكامن الذي يؤدي إلى قصد الانتقام. أطلق لفظ المرض على هذه الصفات على طريق الاستعارة التصريحية لابتنائه على المشابهة بين تلك الصفات والمرض الحقيق. فإن الأمراض البدنية فيها حالتان: الأولى أنها تخرج البدن عن الاعتدال اللائق به وتوجب الخلل في أفعاله، فإن المرض العارض لكل عضو يمنعه عن كمال منفعته وهو صدور الأفعال المتعلقة به من غير خلل. والثانية تأديته إلى زوال الحياة الجسمانية وهلاك الجسم. والأعراض النفسانية المذكورة تشبه الأمراض البدنية في هاتين الحالتين فإنها تمنع عن كمالها وهو اكتساب الفضائل الدينية من معرفة الله تعالى وطاعته وسلوك سبيل مرضاته في جميع ما يأتيه ويذره، وربما يؤدي إلى هلاك النفس بزوال حياتها الحقيقية الأبدية الحاصلة للمؤمنين في دار السعادة. وأراد بالفضائل في قوله: «لأنها مانعة من نيل الفضائل» ما لا يؤدي انتفاؤها إلى الكفر وزوال الحياة الأبدية بقرينة قوله: «أو مؤدية إلى زوال الحياة الحقيقية». **قوله: (والآية الكريمة تحتملهما)** أي تحتمل أن يراد بالمرض فيها معناه المجازي الذي هو الأعراض النفسانية وأن يرادا به ما هو من قبيل الأمراض البدنية، وهو ما يعرض لجرم القلب الصنوبري من سوء مزاجه وتألمه ومرضه. فإن الإنسان إذا صار ممتلئًا بالحسد والنفاق ومشاهدة ما هو المكروه عنده استمر به ذلك ودام فربما صار ذلك سببًا لتغير مزاج قلبه ووجعه وهذا مع كونه معنى حقيقيًا لمرض القلب أبلغ من المعنى المجازي الذي لا يرتكب إلا لكونه أبلغ من الحقيقة. **قوله: (فإن قلوبهم كانت متألمة تحرقًا على ما فاتهم من الرياسة)** أي احتراقًا وتحزنًا على فواته وهو علة لتألم قلوبهم وتوجعها توجعًا حسيًا من أجل ما فات عنهم من حب الرياسة. فإن أهل المدينة قد اتفقوا على أن يبايعوا ابن أبيّ بيعة السيادة ويتوجوه بتاج الإمارة قبل طلوع شمس الإسلام وقدوم

....

فخر المرسلين ﷺ، فلما تقرر أمر النبوة وقبلها أكثر أهل المدينة وتركوا ما عزموا عليه في حق ابن أُبيّ عظم ذلك عليه وعلى أصحابه وأتباعه فلم يقدروا على كظمه والصبر عليه بل مرض به قلوبهم مرضًا حقيقيًا واشتد وجعها حين ظهر منهم ما ظهر مما يتعلق بهتك حرمة رسول الله ﷺ. واعتذر سعد بن عبادة رضي الله عنه من قبل ابن أبي بقوله: اعف عنه يا رسول الله واصفح إلى تمام الحديث. وفي الحواشي الشريفية: إن التحرق ههنا من حرق الأسنان أي سحق بعضها على بعض حتى يسمع لها صريف أي صوت، وهو كناية عن شدة الغيظ وهو ليس من الاحتراق لأن استعماله بـ «على» يمنع هذا المعنى. **قوله**: (وزاد الله غمهم) أي تألم قلوبهم المسبب من اغتمامهم بمشاهدة ما يكرهونه من إعلاء شأنه وزيادة قدره يومًا فيومًا. فأطلق السبب الذي هو الاغتمام وأريد المسبب وهو تألم قلوبهم فإنه عطف على قوله: «فإن قلوبهم كانت متألمة» والمقصود منه تفسير قوله تعالى: ﴿فزادهم الله مرضًا﴾ على تقدير أن يحمل المرض على المرض البدني الحقيقي. والمناسب لقوله: «فإن قلوبهم كانت متألمة» أن يقول هنا: فزاد الله تألم قلوبهم ليطابق قوله تعالى: ﴿في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضًا﴾ فإن زيادته لا بد أن تكون من جنس المزيد عليه، والاغتمام ليس من جنس تألم جرم القلب بل هو السبب المؤدي إليه فلا بد أن يكون المراد بالاغتمام التألم المسبب عنه. فإن اغتمامهم بمشاهدة ما يكرهونه من إعلاء أمر رسول الله ﷺ وتزايد قدره يومًا فيومًا لما كان سببًا مفضيًا لتألم قلوبهم عبر المصنف عن تألمها بالاغتمام حيث قال: «وزاد الله غمهم بما زاد في إعلاء أمره وإشادة ذكره» أي رفع قدره. وفي الصحاح: أشاد ذكره أي رفع قدره.

قوله: (ونفوسهم كانت مؤوفة) بالنصب عطفًا على قوله: «فإن قلوبهم كانت متألمة» وهو إشارة إلى توجيه المعنى على تقدير أن يراد بالمرض المعنى المجازي فعلى هذا يكون معنى قوله ﴿فزادهم الله مرضًا﴾ فزادهم الله تعالى ذلك المذكور من الكفر وسوء الاعتقاد ونحو ذلك بالختم على قلوبهم وهو من جنس المزيد عليه لأنه يؤكده ويقوّيه. أو المعنى فزادهم الله بازدياد التكليف عليهم أي زيادتها فإن الازدياد متعد ههنا ومضاف إلى مفعوله وإن كان المشهور استعماله لازمًا، ونظيره في إضافة المصدر إلى مفعوله قوله: «وتكرير الوحي» فإن أصله وتكريره الوحي إلى النبي ﷺ وكذا قوله: «وتضاعف النصر» فإن معناه وتضعيف النصر له. ويحتمل أن يكون الازدياد والتضاعف كنايتين عن الزيادة والتضعيف لكونهما لازمين لهما جعل الطبع زيادة على ما في قلوبهم من المرض بالمعنى المجازي كالكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبي ﷺ، بمعنى إحداث الهيئة المانعة من قبول الحق في قلوبهم

....

ومشاعرهم تزيد على ما في نفوسهم من مرض الكفر وسوء الاعتقاد ونحوهما. وتلك الزيادة من جنس المزيد عليه وملائمة له ومسندة إليه تعالى لكونها من جملة الأمور المسندة إليه تعالى، وجعل زيادة التكاليف وتكرير الوحي وتضعيف النصر أيضًا زيادة على ما في نفوسهم من مرض الكفر وسوء الاعتقاد ونحوهما مع أنها ليست من جنس المزيد عليه وغير ملائمة له بحسب الظاهر بناء على أن إحداث هذه الأمور سبب لازدياد ما في نفوسهم من المرض المجازي لأنه تعالى كلما زاد تكليفًا وأنكروه، وكلما كرر إنزال الوحي على رسوله وسمعوه وكلما نصره وزاد ذلك ازداد كفرهم وسوء اعتقادهم. ولما كان إحداث هذه الأمور سببًا لزيادة كفرهم جعل إحداثه بمنزلة زيادة ما في نفوسهم من المرض المجازي فقال: «فزاد الله ذلك الطبع أو بازدياد التكاليف». **قوله**: (**وكان إسناد الزيادة إلى الله تعالى من حيث إنه مسبب من فعله**) متعلق بقوله: «بازدياد التكاليف» وجواب عما يرد عليه من أن قوله تعالى: ﴿فزادهم الله مرضًا﴾ يستدعي مرضًا مجازيًا زائدًا على ما كان في قلوبهم بحيث يكون ذلك الزائد من جنس المزيد عليه وملائمًا له، لأن الزائد على كل شيء لا بد أن يكون كذلك. ويستدعي أيضًا أن تكون زيادته مستندة إليه تعالى وكل واحد من الأمرين ظاهر على تقدير أن يفسر ذلك بأن يقال فزاد الله ما في قلوبهم من الكفر والحسد لظهور دين الله ونصرة رسوله، ونحوهما من الأمراض المجازية بالطبع لأن الطبع بمعنى إحداث الهيئة المانعة من قبول الإيمان والطاعة مرض قلبي ملائم لما في قلوبهم من الأمراض المجازية وأن زيادته مسندة إليه تعالى. وأما إن فسر ذلك بقوله: «فزاد الله ذلك بازدياد التكاليف وتكرير الوحي وتضعيف النصر» فلا يظهر الأمر الأول لأن زيادة التكاليف وإن كانت أفعالاً مسندة إليه تعالى إلا أنها ليست من جنس الأمراض المجازية فضلاً عن أن تكون من جنس المزيد عليه أو ملائمة له حتى تعد زيادتها زيادة على ما في قلوبهم من الأمراض. وتقرير الجواب أن من فسر المرض المذكور في قوله: «فزادهم الله مرضًا بازدياد التكاليف» لم يرد أن هذه الأمور أمراض مجازية زائدة على ما كان في قلوبهم حتى يرد أن يقال إنها ليست من قبيل الأمراض المجازية فضلاً عن أن تكون من جنس المزيد عليه أو ملائمة له، بل أراد أن قلوبهم كانت مريضة بالكفر وسوء الاعتقاد ونحوهما فزاد الله ذلك بسبب أن زاد التكاليف وكرر الوحي وضاعف النصر. فإنه تعالى كلما زاد شيئًا من هذه الأمور زاد ما في قلوبهم من الكفر وسائر الأمراض المجازية إلا أن ما ازداد في قلوبهم بسبب ازدياد التكاليف صفات اكتسبوها باختيارهم فهي مسندة إليهم من هذا الوجه، ولهذا يلامون عليها ويعاقبون بسببها: وخلق الله تعالى إياها فيهم من جهة أنهم صرفوا اختيارهم إليها واكتسبوها لا أنه تعالى خلقها فيهم جبرًا من غير

....

سبق اختيار منهم. ولما كان حدوث هذه الأمور الزائدة على ما في قلوبهم من الأمراض المجازية مبنيًا على كسب المكلف إياها وصرف اختياره وإرادته إليها كان الظاهر إسنادها إلى المكلف، وكان إسنادها إليه تعالى خلاف الظاهر لأن كونها مخلوقة لله تعالى مبني على كسب العبد إياها وصرف اختياره إليها فإسنادها إلى العبد بالقصد والاختيار سابق على إسنادها إليه تعالى بالخلق والإيجاد إلا أن تلك الزيادة أسندت إليه تعالى من حيث إنها أي من حيث إن تلك الزيادة التي هي في معنى المرض مؤولة به مسببة عن فعله تعالى. فإن القدر الزائد على ما في قلوبهم من أصل المرض المجازي، وإن كان مسندًا إليهم واقعًا بقصدهم واختيارهم إلا أنه لما كان مسببًا عن فعله تعالى أسند إليه تعالى فإنه تعالى لو لم يزد التكاليف ولو لم يكرر إنزال الوحي ولم يضاعف نصر الرسول لما زادوا على ما في قلوبهم من الكفر وسوء الاعتقاد ونحوهما من الأمراض المجازية أسندت زيادتها إليه تعالى لأن تلك الزيادة المكتسبة لما وقعت بسبب ما فعل الله تعالى من زيادة التكاليف صارت مسندة إليه تعالى من هذا الوجه. وبالجملة المرض الذي أسندت زيادته إليه تعالى إن أريد به الأفعال المذكورة فهي ليست بأمر آخر، وإن أريد ما يترتب عليها من الأمراض فهي غير مسندة إليه تعالى. وتقرير الجواب أن المراد به الثاني، إسناد زيادتها إليه تعالى مع كونها مترتبة على اختيارهم من قبيل إسناد الشيء إلى موجد سببه مجازًا فإنهم إنما ازدادوا كفرًا وضغينة وحسدًا ومعاداة للنبي ﷺ بسبب أنه تعالى فعل الأفعال التي هي أسباب ازدياد مرضهم. فإنه تعالى كلما زاد تكليفًا فأنكروه ازداد كفرهم وسوء اعتقادهم وكلما كرر إنزال الوحي على رسوله وسمعوه وكلما نصره وزاده ازداد كفرهم وحسدهم، فكان الله تعالى هو الذي زادهم ما ازدادوه فأسندت الزيادة إليه تعالى على طريق إسناد الفعل إلى المسبب كما أسند إلى نفس السبب في قوله تعالى: ﴿فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٥] فإن السورة سبب لتلك الزيادة من حيث إنهم إذا سمعوها أنكروها وكفروا بها. وإسناد الشيء إلى سببه أو مسببه غير خارج عن قانون البلاغة. وقوله: «من حيث أنه مسبب» أي من حيث إن تلك الزيادة، وتذكير الضمير الراجع إليها لكونها في تأويل المرض. **قوله:** (ويحتمل أن يراد بالمرض ما تداخل قلوبهم من الجبن والخور) عطف على قوله: «تحتملهما» يعني أن المرض المذكور في الآية كما يحتمل أن يراد به ما يعرض إلى جرم القلب وأن يراد به الأعراض النفسانية التي تخل بكمالها في باب العقائد الدينية كالجهل وسوء الاعتقاد أو في الأخلاق بأن يكون من الرذائل القلبية كالحسد والضغينة وحب المعاصي، يحتمل أيضًا أن يراد به الأعراض النفسانية التي تخل بكمالها في باب الأخلاق بأن يكون من الرذائل في الهيئات

....

الانفعالية كالجبن والخور وهو بفتحتين الضعف. **قوله:** (حين شاهدوا) ظرف لقوله: «تداخل» وقوله: «وقذف» فعل ماض معطوف على قوله: «شاهدوا» وفي قوله: «ما تداخل قلوبهم» إشارة إلى أن هذا المعنى المجازي للفظ «المرض» أمر حدث فيهم وعرض عليهم بعدما رأوا قوة الإسلام وشوكة المسلمين فإن التداخل يقتضي العروض والحدوث وقد كانت قلوبهم قبل ذلك قوية حيث كانوا يطمعون في عدم استقرار أمرهم وعدم قبول الخلق إياه، ومن قبل منهم ذلك سيندم على فعله ويرجع عنه فيضمحل أمره، فلما رأوا منه غلبة النصر وإظهار دينه على الدين كله ضعفت قلوبهم لغلبة اليأس عليها. وأيضًا إنهم كانوا أصحاب شجاعة وجسارة في الحروب فقذف الله تعالى في قلوبهم الرعب فغلب الخوف والجبن على قلوبهم. ولما فسر المرض بثلاثة أوجه فسر الزيادة في كل وجه بما يناسبه. **قوله:** (في قلوبهم مرض) الجار والمجرور فيه خبره مقدم لقوله: «مرض» وتقديمه مصحح للابتداء بالنكرة. **قوله:** (فزادهم الله مرضًا) جملة فعلية معطوفة على الجملة الإسمية قبلها مسببة عما قبلها بمعنى سبب حصول الزيادة حصول المرض في قلوبهم «وزاد» يستعمل لازمًا ومتعديًا إلى اثنين ثانيهما غير الأول «كأعطى» و «كسا»، ومثال استعماله لازمًا قولك: «زاد المال» ومثال استعماله متعديًا قوله تعالى: ﴿وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى﴾ [الكهف: ١٣] وقوله: ﴿فزادهم الله مرضًا﴾ وقد يحذف أحد مفعوليه فيقال: «زدت زيدًا» ولا يذكر ما «زيد» و «زدت ما لا» ولا تذر «من زدت».

قوله: (أي مؤلم) بفتح اللام على أنه اسم مفعول من آلم إيلامًا أي أوجع إيجاعًا، فالمؤلم هو المعذب الذي تعلق به الألم وصار محلاً له فهو بمعنى الأليم فإنه صفة مشبهة مشتق من الفعل اللازم وهو ألم يألم ألمًا فهو أليم، ومعنى ألم صار ذا ألم بأن تعلق به الألم فيكون ذا ألم وهو بعينه بمعنى المؤلم. **قوله:** (وصف به العذاب للمبالغة) جواب لما يقال من أن أليم حينئذ يكون صفة المعذب بفتح الذال لا صفة العذاب فكيف وصف به العذاب؟ ووجه المبالغة أن التوصيف به المذكور على أن الألم المتعلق بالمعذب بلغ في القوة والكمال إلى حيث سرى من المعذب في العذاب العارض له وأنه من شدته يتألم بنفسه وهذا نهاية المبالغة كما وصف الضرب في قوله:

(تحية بينهم ضرب وجيع)

بكونه وجيعًا وأليمًا مع أن الأليم هو المضروب بذلك. والمعنى ضربهم الوجيع كتحية بينهم على التشبيه البليغ المقلوب فإن ظاهر الكلام يدل على تشبيه التحية من حيث إنهم في

على طريقة قولهم: جَدَّ جِدّه.

﴿بِمَا كَانُوا۟ يَكۡذِبُونَ ۝١٠﴾ قرأها عاصمُ وحمزةُ والكسائيُّ والمعنى بسبب كذبهم أو ببدله جزاءَ لهم وهو قولهم: آمنا. وقرأ الباقون يكذبون بكذبـه لأنهـم كانوا يكذِّبون

أول التلاقي يبتدئون بدل ابتداء المتلاقيين بالتأليم باللسان. **قوله**: (**على طريقة قولهم**: جدّ جِدّه) أي في كون الإسناد المدلول عليه بالكلام إسنادًا مجازيًا لا في كون المسند مسندًا إلى مصدره كما في جد جده، وإنما يكون كذلك لو أسند الأليم والوجيع، وقيل: ألم أليم ووجع وجيع وليس كذلك. ويمكن أن يكون إسناد الألم إلى ضمير العذاب من قبيل إسناده إلى مصدره وهو الألم بناء على أن العذاب هو الألم الفادح غايته أن لا يكون المصدر من لفظ المسند وهو لا ينافي كونه مسندًا إلى مصدره إذ ليس الإسناد إلى نفس اللفظ.

قوله: (والمعنى بسبب كذبهم) إشارة إلى أن الباء للسببية و «ما» مصدرية وأما كلمة «كان» فهي للدلالة على الاستمرار في الأزمنة، كذا في الحواشي الشريفية، والدلالة على الاستمرار والانقطاع ليست بمعتبرة بحسب الوضع في معنى «كان» الناقصة بل كل واحد منهما مستفاد من القرينة. وذهب إلى أن «كان» يدل على استمرار مضمون الخبر في الزمان الماضي مستدلاً بقوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [النساء: ١٣٤] وقال الرضي: الاستدلال منشأه الغفلة عن الاستمرار مستفاد من قرينة وجوب كون الله تعالى سميعًا بصيرًا لا من لفظ «كان» الناقصة إذ هي موضوعة لمجرد الدلالة على ثبوت خبرها لفاعلها في الزمان الذي يدل عليه صيغة الفعل الناقص، إما ماضيًا أو حالاً أو استقبالاً «فكان» للماضي «ويكون» للحال أو للاستقبال «وكن» للاستقبال. ومقصود الشريف الرضي رحمه الله بهذا الكلام دفع ما يتوهم من المنافاة بين لفظي «كان» «ويكذبون» من حيث إن لفظ «كان» أداة دالة على أن الكذب منتسب إليهم في الزمان الماضي ولفظ «يكذبون» يدل على أن انتسابه إليهم في الحال أو في المستقبل. فالزمان الذي يدل عليه «يكذبون» بصيغته غير الزمان الذي تدل عليه الأداة، فأوجه الجمع بينهما؟ وتقرير الدفع أن كلمة «كان» للدلالة على استمرار كذبهم في جميع الأزمنة بشهادة القرينة كما أن لفظ «يكذبون» يدل على الاستمرار التجددي. **قوله**: (أو ببدله) إشارة إلى جواز كون الباء للمقابلة فإن الجزاء مقابل للجريمة وهي سبب للجزاء «وما» مصدرية أيضًا. والمراد «بكذبهم» قولهم: ﴿آمنا﴾ فإنه إخبار منهم بإحداثهم الإيمان في الزمان الماضي فيصح توصيفه بالكذب لكونه إخبارًا غير مطابق للواقع، وإن قالوه على إرادة قصد الإنشاء لا يصح نسبة الكذب إليهم في إنشاء الإيمان بل يكون التكذيب حينئذ راجعًا إلى الإخبار الذي تضمنه هذا الإنشاء، فإنه متضمن للإخبار بصدور الإيمان منهم. **قوله**: (من كذبه) بالتشديد

الرسولَ عليه الصلاة والسلام بقلوبهم وإذا خلوا إلى شُطّارِ دينهم أو من كَذَّبَ الذي هو للمبالغة أو للتكثير مثلُ بيّنَ الشيءُ ومؤنث البهائم، أو من كذّب الوحشيُّ إذا جرى شوطًا ووقف لينظر ما وراءه، فإن المنافق متحير متردد. والكذب هو الخبر عن الشيء على

نقيض صدقه. فالمعنى على القراءة الأولى تكذيبهم في قولهم: ﴿آمنا﴾ وعلى هذه القراءة تكذيبهم الرسول بقلوبهم وبألسنتهم أيضًا إذا خلوا إلى شياطينهم. وحذف مفعول «يكذبون» إما لرعاية الفاصلة أو لقصد التعميم والتنبيه على أنهم يكذبون جميع ما يجب أن يصدق من الأخبار المتعلقة بالاعتقاد أو لمجرد الاختصار اعتمادًا على القرينة الدالة على أن المراد تكذيب الرسول ﷺ، فإن شأن اليهود العناد وتكذيب من كان كائنًا من كان. **قوله:** (**وإذا خلوا إلى شطار دينهم**) عطف على قوله: «بقلوبهم وألسنتهم وإذا خلوا» وفي البعض النسخ «وإذا خلوا إلى شياطينهم» ويقال: الشيطان لمن غلا في الضلال، ويقال: خلوت إلى فلان إذا اجتمعت معه في خلوة. **قوله:** (**أو من كذب الذي هو للمبالغة أو للتكثير**) فإن بناء فعل بالتشديد قد يكون للمبالغة في فعل بالتخفيف بحسب الكيفية أي للدلالة على أن الفعل الصادر من الفاعل قوي شديد بالغ أقصى درجات الكمال، وقد يكون للدلالة على كثرة الفعل وزيادته بحسب الكمية والعدد. فمعنى «يكذبون» على الأول يكذبون كذبًا عظيمًا وعلى الثاني يكذبون كذبًا كثيرًا من جهة كثرة الفاعلين كما في قولهم: موتت البهائم فإن بناء فعل فيه لتكثير الفعل من جهة الفاعل، وفي قولهم: بيّن الشيء للدلالة على كمال تبين الشيء وقوة ظهوره واتضاحه. فالمثالان من قبيل اللف والنشر المرتب. فإن قوله: «بين الشيء» مثال لكون بناء التفعيل للمبالغة وقوله: «وموتت البهائم» مثال لكونه للتكثير وكلمة «أو» في قوله: «أو للتكثير» لمنع الخلو إذ لا منافاة بين المبالغة والتكثير الذي هو المبالغة بحسب الكم، فإن صاحب الكشاف في سورة مريم في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا﴾ [مريم: ٤١] قال: الصديق من أبنية المبالغة ونظيره الضحيك والنطيق، والمراد كثرة ما صدق به من غيوب الله تعالى وآياته وكتبه ورسله أو كان بليغًا في الصدق لأن ملاك النبوة الصدق. **قوله:** (**أو من كذب الوحشي إذا جرى شوطًا**) أي مسافة وميدانًا قريبًا كان أو بعيدًا. وفي الحواشي الشريفية: قولهم: كذب الوحشي مجاز مأخوذ من كذب الذي بمعنى التعدية كأنه يكذب رأيه وظنه فيقف لينظر ما وراءه، ولما كثر استعماله في هذا المعنى وكانت حال المنافق شبيهة به جاز أن يستعار منه لها. إلى هنا كلامه. أي شبه تردد المنافق بين الدينين وإظهاره الإيمان خوفًا وحذرًا ثم تفكره في لحوق ما يخاف منه به أي هو الإخبار عن المحكوم عليه بأنه على وجه يكون ذلك الوجه خلاف الوجه الذي ذلك المحكوم عليه ملابس بذلك الوجه في

خلاف ما هو به وهو حرام كله لأنه علل به استحقاق العذاب حيث رتب عليه. وما روي أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام كذب ثلاث كذباتٍ، فالمراد التعريض ولكن لمّا شابه الكذب في صورته سمّي به.

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾ عطف على يكذبون أو يقول.

الواقع. **قوله**: (وهو حرام كله) قيل: لا على مذهب الشافعية، وذكر في كتب الحنفية أنه يجوز في ثلاثة مواضع: في الصلح بين الناس، وفي الحرب، ومع امرأته. **قوله**: (وما رُوِيَ الخ) جواب عما يقال: إذا كان الكذب كله حرامًا فكيف كذب إبراهيم عليه الصلاة والسلام ثلاث كذبات: الأولى قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٩] وليس به سقم وثانيها قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣] ولم يفعل الصنم الكبير شيئًا وثالثها قوله لملك الشام حين أراد أن يغصب زوجته سارة. «وهذه أختي» وهي زوجته لا أخته؟ وقيل: الكذبات الثلاث قوله: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٧، ٧٨] ثلاث مرات حين جن عليه الليل فرأى كوكبًا وحين رأى القمر وحين رأى الشمس. وتقرير الجواب أن إطلاق الكذب عليها على سبيل المجاز تشبيهًا لها بالكذب لكونها في صورته لأنها ليست بكذب في الحقيقة بل تعاريض، والتعاريض أن يشار بالكلام إلى جانب والغرض منه جانب آخر. فقوله: ﴿إني سقيم﴾ في الحال ليتركوه عن الذهاب معهم إلى عيد لهم ويخلوا سبيله فيكسر أصنامهم، لكن الغرض منه جانب آخر وهو أنه سيسقم لما علم ذلك بأمارة من النجوم من حيث كونه عالمًا بأحكامها وأحوالها، وأنه سيسقم لما يجد من الغيظ الشديد باتخاذهم الأصنام آلهة. وقوله: ﴿بل فعله كبيرهم هذا﴾ أوهمهم أن الكبير كسر الصغار غيرة على تسويتكم إياها به في استحقاق العبادة والتعظيم، والغرض الإشعار بعدم قدرته عليه وأن من عجز عن أن يدفع عن نفسه مثل هذا الضعيف كيف يكون آلهًا فإذا لم يصلح هو للألوهية فالصغار المكسورة أولى أن لا تكون آلهة. وقوله: «هذه أختي» أوهم الملك أنها أخته من جهة النسب، والغرض منه الأخوة في الدين وانتسابهما إلى دين واحد وأراد بذلك تخليصها من يد الظالم فإن ذلك الملك كان من قوانين سياسته أن لا يتعرض إلا لذوات الأزواج واللاتي لا أزواج لهن لا سبيل له عليهم إلا إذا رضين، فأوهمه أنها ليست بذات زوج ليخلصها منه. وقوله: ﴿هذا ربي﴾ كلام على سبيل التنزل والغرض إرخاء العنان مع الخصم في المحاورة كأنه يعرض بربوبيته تنبيهًا على خطأهم واتخاذهم المتغير الحادث الممكن ربًا.

قوله: (عطف على يكذبون) وتقدير الكلام وبما كانوا إذا قيل لهم لا تفسدوا الخ، وعلى الثاني ومن الناس من إذا قيل لهم لا تفسدوا. والأول أوجه لخلوه عن تخلل البيان أو

وما رُوِيَ عن سَلمان أن أهل هذه الآية لم يأتوا بعدُ، فلعلّه أراد به أن أهله ليس الذين كانوا فقط بل وسيكون مِن بَعدُ مَن حالُه حالُهم، لأن الآية متصلة بما قبلها بالضمير الذي فيها. والفساد خروج الشيء عن الاعتدال والصّلاحُ ضدُّه وكلاهما يعمان كلَّ ضارٍ ونافع، وكان من فسادهم في الأرض هَيجُ الحروب والفِتن بمخادعة المسلمين ومُمالأة الكّفار عليهم بإفشاء الأسرار إليهم، فإن ذلك يؤدّي إلى فساد ما في الأرض من الناس والدّواب

الاستئناف وهو «يخادعون الله» وما يتعلق به بين أجزاء الصلة. **قوله: (وما رُوِيَ عن سلمان)** أي الفارسي رضي الله عنه إشارة إلى جواب «ما يقال» عطفه على «يكذبون أو يقول» يستلزم أن يكون الذين نهوا عن الفساد في الأرض هم المنافقون الذين كانوا في زمن الرسول ﷺ وقالوا: «آمنا»، وهو ينافي ما روي من أنهم لم يأتوا بعد. وجوابه أن المنافاة إنما تلزم أن لو كان معنى قوله: «لم يأتوا» بعدما يفهم من ظاهره وليس كذلك، بل معناه أنهم لم ينقرضوا ولم يفنوا عن آخرهم بل وسيكون من بعد هذا الوقت أو من بعد زمانه عليه الصلاة والسلام من حاله حالهم في النفاق وما يترتب عليه. وإنما احتاج المصنف إلى التأويل المذكور بقوله: «لأن هذه الآية متصلة بما قبلها بالضمير الذي فيها» فيكون أهلها أهل ما قبلها بالضرورة، ومعلوم أن أهل ما قبلها قد أتوا. وقول سلمان هذه المقالة كيف يصح منه أن يقول أن أهل هذه الآية لم يأتوا بعد؟ فوجب أن يأول كلامه لفساده إن حمل على ظاهره. **قوله: (وكلاهما يعمان كل ضار ونافع)** يعني أن كل واحد من قوله: ﴿لا تفسدوا﴾ و ﴿مصلحون﴾ لم يذكر مفعوله للتعميم فإن الإفساد يتناول إضرار كل ما يصح أن يتعلق به الإفساد، والإصلاح بأن يحدث فيه الاعتدال اللائق به. فكأنه إذا قيل لهم: لا تخرجوا شيئًا مما في الأرض عن الاعتدال اللائق به ولا تغيروه أصلاً قالوا: إنما نحن مصلحون كل شيء مما في الأرض مما يصح أن يتعلق به الصلاح والنفع. فعلى هذا يكون كل واحد من قوله: «ضار ونافع» بالنسبة نحو «تامر» و «لابن» فيكون المعنى أنهما يعمان كل ما يصح أن يتعلق به الإصلاح والإفساد. ويكون المقصود الإشارة إلى أن عدم ذكر مفعول الإفساد والإصلاح للتعميم لجميع ما في الأرض مما يصح أن يتعلق به الإفساد والإصلاح. **قوله: (وكان من فسادهم)** أي من الفساد الناشىء من جهتهم في الأرض لا من فسادهم في أنفسهم. يقال: هاج الشيء هيجًا أي ثار وارتفع، وهاجه غيره يتعدى ولا يتعدى. والمراد بقوله: «هيج الحروب والفتن» هو ما استعمل لازمًا لأن المتعدي هو الإفساد لا الفساد. **قوله: (وممالأة الكفار عليهم)** أي بمعاونة الكفار على المسلمين بإفشاء أسرار المسلمين إلى الكفار. يقال: مالأه أي عاونه، وهو مهموز اللام. قال الراغب: يقال: مالأته أي عاونته في مهمه وساعدته عليه وصرت من ملئه وجمعه، كما يقال شايعته أي صرت من شيعته. **قوله: (فإن ذلك)** أي

والحرث. ومنه إظهار المعاصي والإهانة بالدين فإنّ الإخلال بالشرائع والإعراض عنها مما يوجب الهرَجَ والمرَجَ ويخلّ بنظام العالَم. والقائلُ هو الله تعالى أو الرسولُ أو بعضُ المؤمنينَ. وقرأ الكسائي وهشام قيل بإشمام الضمّ.

﴿قَالُوٓاْ إِنَّمَا نَحۡنُ مُصۡلِحُونَ ۝١١﴾ جوابٌ لاذا وردٌ للناصح على سبيل المبالغة والمعنى أنه لا يصحّ مخاطبتُنا بذلك فإن شأننا ليس إلا الإصلاحَ وَإن حالَنا متمحّضةٌ عن

هيج الحروب والفتن بالطريق المذكور. وهو إشارة إلى كون هيجان الحروب والفتن فسادًا في الأرض. ويعني أن الفساد في الأرض لما كان عبارة عن خروج ما فيها من الناس والدواب والحرث عن الاعتدال اللائق وكان هيجان الحروب والفتن سببًا لذلك الخروج كان إطلاق اسم الفساد عليه من قبيل إطلاق اسم المسبب على السبب مجازًا. فمعنى ﴿لا تفسدوا﴾ لا تهيجوا الفتن المؤدية إلى فساد ما في الأرض من الناس والدواب فإنهما يقتلان في الحرب، وكذا الحرث فإنه يقطع عليق الخيل لأهل الحرب ويداس بالأرجل. **قوله:** (ومنه إظهار المعاصي) عطف على قوله: «من فسادهم» جعل لإظهار لمعصية الله تعالى من فسادهم في الأرض لأن الشرائع سنن موضوعة بين العباد هدى ورحمة لهم، فإذا تمسك الخلق بها زال الإفساد والعدوان والبغضاء بينهم ولزم كل أحد شأنه فحقنت الدماء وسكنت الفتن، فكان فيه صلاح الأرض وصلاح أهلها بخلاف ما إذا تركوا التمسك بالشرائع وأقدم كل أحد على ما يهواه ويميل إليه طبعه فإنه حينئذ يقع الهرج والمرج والاضطراب فيقع فساد عظيم في الأرض. فقوله تعالى: ﴿لا تفسدوا في الأرض﴾ معناه لا تفعلوا ما يؤدي إلى الفساد في الأرض وهو الإعراض عن الطاعة وعن التمسك بالشريعة وإتيان المعصية. **قوله:** (والقائل هو الله تعالى أو الرسول أو بعض المؤمنين) وكل ذلك محتمل إلا أن الأقرب أن ذلك القائل من كان مشافهًا لهم بذلك الكلام فهو إما الرسول ﷺ بأن شافههم بذلك بناء على أنه بلغه عنهم ما يدل على نفاقهم ولم يقطع بذلك فنصحهم فأجابوا بما يحقق إيمانهم وأنهم في الصلاح بمنزلة سائر المؤمنين. وإما بعض من المؤمنين الذين يرون منهم ما يؤدي إلى وقوع الفساد في الأرض فيقولون لهم على سبيل الوعظ ﴿لا تفسدوا في الأرض﴾.

قوله: (ورد للناصح على سبيل المبالغة) وجه المبالغة كون جوابهم بالجملة الإسمية الدالة على الثبات والاستمرار، وكون تلك الجملة مصدرة بكلمة «إنما» الدالة على تأكيد الحكم وعلى القصر أيضًا. **قوله:** (وإن حالنا متمحضة) أي خالصة عن شوائب الإفساد. أشار إلى أن القصر المستفاد من «إنما» هو قصر الأفراد فإنهما لما نهوا عن الإفساد توهموا أنه قد حكم عليهم بأنهم يخلطون الإفساد بالإصلاح فأجابوا بأنهم مقصورون على محض

شوائب الفساد. لأن إنما تفيد قصر ما دخلت عليه على ما بعده، مثل إنما زيد منطلق وإنما ينطلق زيد. وإنما قالوا ذلك لأنهم تصوروا الفسادَ بصورة الصلاح لما في قلوبهم من المرض، كما قال الله تعالى: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًا﴾ [فاطر: ٨].

الإصلاح لا يشوبه شيء من وجوه الإفساد. **قوله: (لأن إنما تفيد قصر ما دخلت عليه على ما بعده)** تعليل لكون المعنى ما ذكره بقوله: «فإن شأننا» الخ فإن كلمة «إنما» إن دخلت على الموصوف تفيد قصر الموصوف على الصفة نحو: إنما زيد منطلق، وإن دخلت على الصفة تفيد قصر الصفة على الموصوف نحو: إنما ينطلق زيد. والآية الكريمة من قبيل الأول. **قوله: (وإنما قالوا ذلك)** يعني أن المنافقين ﴿قالوا إنما نحن مصلحون﴾ وقصروا أنفسهم على محض الإصلاح بناء على أنهم تصوروا ما هم عليه من تهييج الحروب والفتن ومعاونة الكفار على المسلمين وتعويقهم عن الإيمان بصورة أنفسهم بأن يوهموها الأباطيل والأكاذيب من أنهم قد خدعوا الله تعالى والمؤمنين وأنفسهم تنخدع بذلك وتقر وتطمئن. وكذلك أنفسهم تخدعهم بأن تحدثهم وتوهمهم الأمنيات الخالية عن الفائدة والأطماع المبنية على السفاهة والوقاحة فلما أوهموا أنفسهم الأباطيل وأوهمتهم الأكاذيب، مثل أن يتفرع على تلك المعاملة مع المؤمنين أمور وأعراض مبهمة كانت معاملتهم مع أنفسهم شبيهة بمعاملة المخادعين فأطلق عليها اسم المخادعة، ثم اشتق منها لفظ «يخادعون» فكانت استعارة تبعية لأن المخادعة لا تتصور بصورة الصلاح زعمًا منهم بأن دينهم هو الصواب وأن سعيهم لأجل تقوية ذلك الدين وإخلاء وجه الأرض عما يعارضه وينفيه ويبطله. فلما زعموا أن سعيهم وجل همهم تقرير ما هو الصواب والصلاح عندهم ﴿قالوا إنما نحن مصلحون﴾ بناء على زعمهم الباطل إلا أنهم أوهموا المسلمين بذلك أن مقصودهم إنما هو صلاح ما في الأرض وتقوية دين الإسلام وإظهاره على سائر الأديان إذ لا طاقة لهم على إظهار ما اعتقدوا في باطنهم للمسلمين وأن يحكموا عليه بأنه هو الصلاح والصواب، وما عليه المؤمنون هو الفساد والضلال فلذلك أبهموا كلامهم حيث قالوا: ﴿إنما نحن مصلحون﴾ فأوهموا به المسلمين أنهم مصلحون في دين الإسلام وكان في ضميرهم أنهم مصلحون في دينهم لا في نفس دين الإسلام. ومفعول «يشعرون» محذوف إما اختصارًا أي لا يعلمون أنهم مفسدون لأنهم يظنون أن الذي هم عليه من إبطان الكفر وممالاة الكفار على المسلمين وتهييج الفتن ونحوها إصلاح، وإما اقتصارًا على مجرد نفي الشعور عنهم وهو الإدراك بالحواس ومن انتفى عنه ذلك انتفى عنه العلم رأسًا. ولفظ «لكن» في الآية للاستدراك بالنفي بعد الإيجاب وقد يكون بالإيجاب بعد النفي أيضًا. ووجه الاستدراك فيها أنه لما قيل: هم المفسدون سبق إلى الوهم أنهم يفعلون ذلك من حيث يشعرون بناء على أنهم وصفوا بالإفساد وجعل ذلك

﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾﴾ ردّ لما ادعوه أبلغ ردّ للاستئناف به وتصديره بحرفي التأكيد ألاَ المُنَبِّهةُ على تحقيق ما بعدها، فإن همزة الاستفهام التي للإنكار إذا دخلت على النفي أفادت تحقيقًا ونظيره ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ﴾ [القيامة: ٤٠] ولذلك لا تكاد تقع الجملة بعدها إلا مُصدّرةً بما يُتلَقّى بها القسم وأُختُها أَما التي هي من طلائع القسم، وإن المقررة للنسبة وتعريفِ الخبر وتوسيطِ الفصل لردّ ما في قولهم إنما نحن مصلحون من التعريض للمؤمنين والاستدراك بلا يشعرون.

وصفًا قائمًا بهم، فيتبادر إلى الوهم أنهم يعلمون اتصافهم بذلك. إذ الظاهر أن يعلم الإنسان ما هو فيه من الصفات فدفع الوهم المذكور بقوله ﴿ولكن لا يشعرون﴾ مبالغة في جهلهم الجهل المركب لا سيما إذا تعلق بما هو من أحوال النفس فيكون في غاية القباحة، لا سيمال عند قيام دلائل واضحة وبراهين قاطعة نتبين بها المصلح من المفسد والمحق من المبطل.

قوله: (رد لما ادعوه أبلغ رد) فإنهم لما ادعو كونهم مصلحين وبالغوا فيه بإيراد الكلام على صورة الجملة الاسمية المصدرة «بإنما» الدالة على تأكيد الحكم وقصرهم أنفسهم على الصلاح، بولغ في ردهم بوجوه متعددة: الأول أنه سلك في ردهم مسلك الاستئناف فإنه لكونه منساقًا إلى السامع بعد السؤال والطلب يكون أدل على تمكن الحكم في ذهنه من الذي سمعه ابتداء بلا تعب. والثاني تصدير تلك الجملة المستأنفة بكلمة «ألا» المركبة من همزة الإنكار وحرف النفي فتفيد تحقق ما بعدها لأن إنكار النفي تحقيق الإثبات، وكذلك كلمة «أما» فإنها أيضًا مركبة من همزة الاستفهام التي للإنكار وحروف النفي لإفادة التنبيه على تحقق ما بعدها لكنهما بعد التركيب صارتا كلمة تنبيه. وذهب كثير من النحاة إلى أنهما لا تركيب فيهما، ونظيرهما الهمزة الداخلة على ليس في كونها لتحقيق ما بعدها فإن قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ﴾ [القيامة: ٤٠] يفيد تحقيق قادريته وتقريرها. **قوله**: (ألا المنبهة) «ألا» في محل الجر على أنه بدل من التأكيد، «وأما» في محل الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف. **قوله**: (وإن المقررة) عطف على قوله: «الا المنبهة» أي أحدهما ألا والآخران. **قوله**: (ولذلك) أي ولكونها لتحقيق ما بعدها يصدر ما بعدها غالبًا بما يتلقى به القسم أي بما يجاب به. يقال: تلقاه بكذا واستقبله به أي أجابه به وما يجاب به القسم اللام «وإن» حرف النفي نحو: والله إن زيدًا قائم أو لزيد قائم أو ما قام زيد، وإنما أجيب القسم باللام «وإن» لأنهما يفيدان التأكيد الذي لأجله جاء القسم فيدخلان لتقوية فائدة القسم. **قوله**: (وأختها أما) جملة اسمية وقعت معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه. والطلائع جمع طليعة وهي مقدمة الجيش سميت طليعة لطلوعها قبل الجيش. استعيرت ههنا لمطلق المقدمة

....

فقوله: من طلائع القسم أي من مقدماته، كما في قوله:

أما والذي أبكي وأضحك والذي أمات وأحيى والذى أمره أمر

لقد تركتني أحسد الوحش أن أرى اليقين منها لا يروعهما الذهر

أي والله الذي صفته كذا وكذا إني إذا نظرت إلى الوحوش وهي تأتلف في مراعيها اثنين اثنين لا يفزعها رقيب أحسدها وأتمنى أن يكون حالي مع صاحبتي كحالها مع ألفها. وقوله: «لقد تركتني» جواب القسم وقوله: «أن أرى» إن كان بكسر همزة «إن» فالمعنى على الشرط وإن كان بفتحها فالمعنى أحسد الوحش على أن أرى كما يقال: حسدته على كذا. والوجه الثالث من وجوه المبالغة في رد ما ادعوه تعريف الخبر فإنه وإن كان يفيد قصر المسند على المسند إليه كما ذكره صاحب المفتاح، وشبه به في الاستعمال قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ﴾ [الذاريات: ٥٨] أي لا رازق سواه، فيكون ضمير الفصل حينئذ لتأكيد هذا القصر فإنه يؤكد ما يجده في الجملة من القصر. وقد أفاد هذا الكلام قصر المسند على المسند إليه وأكده ضمير الفصل إلا أن تعريف الخبر قد يفيد قصر المسند إليه على المسند أيضًا نحو: الكرم هو التقوى، والحسب هو المال، أي لا كرم إلا التقوى، ولا حسب إلا المال. قال أبو الطيب:

إذا كان الشباب السكر والشيب هما فالحياة هي الحمام

أي لا حياة إلا الحمام. وضمير الفصل جيء به لتأكيد هذا القصر. وقد ذكر في «الفائق» أن تعريف المسند يفيد قصر المسند إليه عليه فأكد الفصل، إذ معنى التعريف الإشارة إلى الحقيقة كما ذكر في «المفلحين». وتعريف «المفسدون» في هذه الآية ينبغي أن يحمل على قصر المسند إليه على المسند لأنه هو المناسب للمقام أي مقام رد دعواهم الباطلة فإنهم لما قصروا أنفسهم على محض الإصلاح قصر أفراد في جواب من اعتقد أنهم جمعوا بين صفتي الإصلاح والإفساد وسمعوا قول المسلمين لهم ﴿لا تفسدوا في الأرض﴾ توهموا أن المسلمين اعتقدوا فيهم أنهم جمعوا بين الوصفين فأجابوهم بأنهم مقصورون على الإصلاح لا يتجاوزون عنه إلى صفة الإفساد ولا يجمعون بينهما أصلاً، وهو معنى قصر الأفراد، فأجابهم الله تعالى بما يدل على قصر القلب وهو قوله تعالى: ﴿إلا أنهم هم المفسدون﴾ فإنهم لما أثبتوا لأنفسهم صفة الإصلاح ونفوا الأخرى واعتقدوا ذلك قلب الله تعالى اعتقادهم هذا وأثبت لهم ما نفوه ونفى عنهم ما أثبتوه فهو قصر قلب لكونه كلامًا مع من يعتقد العكس. ولا يخفى أن المناسب لهذا المعنى أن يحمل التعريف على قصر المسند إليه على المسند

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ﴾ من تمام النُصح والإرشادِ فإن كمال الإيمان بمجموع الأمرين الإعراضِ عما لا ينبغي، وهو المقصود بقوله لا تفسدوا، والإتيانِ بما ينبغي وهو المطلوب بقوله آمِنُوا.

﴿كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ﴾ في حيّز النصب على المصدر وما مصدرية أو كافة مثلُها في ربّما، واللامُ في الناس للجنسِ والمراد به الكاملون في الإنسانيّة العاملون بقضيّة العقل.

ويكون المعنى أنهم مقصورون على الإفساد لا حظ لهم في الإصلاح بوجه ما، وتوسيط الفصل كما يفيد تأكيد القصر المذكورة يفيد فائدة أخرى وهي رد ما في قولهم: ﴿إنما نحن مصلحون﴾ من التعريض للمؤمنين فإنه لو قيل: نحن مصلحون بدون كلمة «إنما» وقصد به التعريض لجاز، فكذلك إذا قالوا: نحن مقصورون على محض الإصلاح وقصدوا به ذلك، فينبغي أن يكون الكلام المسوق لرد دعواهم الكاذبة مشتملاً على رد ما قصدوا فيها من التعريض للمؤمنين، فيكون توسيط الفصل للفائدة المذكورة وجهًا رابعًا من وجوه الأبلغية. والوجه الخامس الاستدراك بقوله: ﴿ولكن لا يشعرون﴾ ووجه دلالته على أبلغيته نفي علمهم بكونهم مفسدين بنفي الإحساس عنهم للإشعار بأن إفسادهم في الظهور بمنزلة المحسوس الذي لا يخفى على من سلمت حواسه، وعدم علمهم بذلك من حيث إنه لا إحساس لهم. ولما اشتمل هذا الكلام الوارد لرد قولهم: ﴿إنما نحن مصلحون﴾ على هذه الأمور التي هي وجوه المبالغة وهي مفقودة في ذلك القول كان هذا الكلام أبلغ منه.

قوله: (فإن كمال الإيمان بمجموعِ الأمرين) يعني أن نفس الإيمان وإن كان عبارة عن التصديق القلبي كما مر إلا أن كماله بأمرين: التخلية عما لا ينبغي وهو المعبر عنه بالإفساد، والتخلية بما ينبغي وهو المعبر عنه بالإيمان المماثل لإيمان الناس ولا يتم النصح بالتوصية بأحدهما. والكاف في «كما اسم» بمعنى المثل منصوب المحل على أنه صفة مصدر محذوف و «ما» مصدرية تقديره: آمنوا إيمانًا مثل إيمان الناس، فلما حذف الموصوف أقيمت الصفة مقامه وأعربت وسميت باسمه تجوزًا. ويجوز أن تكون الكاف فيه حرف جر «وما» كافة تكفها عن العمل وتصحح دخولها على الجملة الفعلية مع أن حق حرف الجر أن يختص بالاسم.

قوله: (مثلها في ربما) كلمة «ما» فيه كافة تكف رب عن العمل وتصحح دخولها على الجملة. وفي الحواشي الشريفية: أن لفظ «ما» في «كما» إن كانت كافة عن العمل مصححة لدخولها على الجملة كانت للتشبيه بين مضمون الجملتين، أي حققوا إيمانكم كما تحقق إيمانهم، وإن كانت مصدرية فالمعنى إيمانًا مشابهًا لإيمانهم. **قوله:** (واللام في الناس للجنس)

فإنّ اسمَ الجنس كما يستعمل لمسماه مطلقًا يستعمل لما يستجمع المعانيَ المخصوصةَ به

المعرف بلام الجنس قد يقصد به نفس الحقيقة من حيث هي كالمحدودات المعرفة باللام، وقد يقصد به الجنس بأسره كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢] وشيء من هذين المعنيين لا يصح إرادته ههنا، لأن الجنس من حيث هو ليس بمؤمن وكذا جميع أفراده. وقد يقصد به بعض أفراده من حيث إنه فرد منه مع قطع النظر عن اتصافه بوصف زائد كما في قوله:

ولقد أمر على اللئيم يسبني

وهذا المعنى قليل الجدوى جدًا لا يصار إليه إلا إذا تعذر حمل اللام على العهد الخارجي، وتعذر أيضًا حمله على المعنيين الآخرين لتعريف الجنس فظهر بهذا أنه لا وجه لجعل اللام في الناس للجنس لتعذر إرادة كل واحد من المعاني الثلاثة للمعرف بلام الجنس. إلا أن بعض أفراد الجنس مع كونه بعضًا منها في نفس الأمر قد يدعى انحصار الجنس فيه وكونه جميع أفراد الجنس لكماله واستجماعه جميع الخواص المطلوبة من ذلك الجنس والفضائل المقصودة من مثله، فاستحق لذلك أن يحصر الجنس فيه ولا يعد ما عداه داخلاً في عداد ذلك الجنس وأفراده لانحطاط رتبته عن رتبة ذلك الجنس لخلوه عن الخواص المطلوبة من ذلك الجنس في مثل هذا الفرد وكثيرًا ما ينفي عنه اسم جنسه، ويقال: فلان ليس بإنسان مثلاً إذا لم يوجد فيه المعنى الذي خلق الإنسان لأجله. فقوله: «واللام في الناس للجنس» أي لاستغراق الجنس بادعاء انحصاره في الأفراد الكاملين المستجمعين للخواص المطلوبة من ذلك الجنس والفضائل المقصودة من خلقه. وفي الحواشي الشريفية: الكاملون في الإنسانية هم الجامعون لما يعد من خواص الإنسان وفضائله فهم لذلك يستحقون أن يحصر فيهم الجنس كأنهم الجنس كله. فهذا الحصر بالنظر إلى كمالهم وهو ما أشار إليه المصنف بقوله: «فإن اسم الجنس كما يستعمل لمسماه مطلقًا» أي سواء كان نفس الحقيقة من حيث هي أو من حيث تحققه في ضمن أفراده يستعمل أيضًا للكاملين من أفراده، فإن كل ما أوجده الله تعالى في هذا العالم من الأجناس جعله صالحًا لفعل خاص ولا يصلح له غيره: كالفرس للعدو الشديد على وجه الفر أو الكر والبعير لقطع المفاوز البعيدة وحمل الأثقال الفادحة، وكذلك كل عضو من الجوارح والأعضاء كاليد والرجل والعين والأذن خلق لعمل يختص به. ومن أشرف ما خلقه الله تعالى لمعانٍ تخص به الإنسان فإنه تعالى خلقه عاقلاً ليعرف خالقه بحسب ما في وسعه ويعرف جميع ما خلق له من الأفعال والتروك فيطيعه في جميع ذلك ويعمل على مقتضى علمه. فمن بلغ الكمال في هذه المعاني المقصودة من خلقه واستجمعها بتمامها فقد استحق لأن يسمى باسم الإنسان، ومن لم يبلغ هذه المرتبة لم

والمقصودة منه، ولذلك يسلب عن غيره فيقال: زيد ليس بإنسان ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ [البقرة: ۱۸، ۱۷۱] ونحوه، وقد جمعهما الشاعر في قوله:

إذ الناس ناس والزمان زمان

أو للعهد والمراد به الرسول ﷺ ومن معه أو من آمن من أهل جلدتِهم كابن سلام وأصحابه، والمعنى آمنوا إيمانًا مقرونًا بالإخلاص متمحضًا عن شوائب النفاق مُماثِلاً لإيمانهم واستُدل به على قبول توبة الزنديق، وإن الإقرار باللسان إيمان وإلاّ لم يفد التقييدُ.

يستحق أن يسمى باسم الإنسان بل قد ينفى عنه فيقال: فلان ليس بإنسان إذا لم يوجد فيه المعنى الذي خلق لأجله. **قوله**: (ومن هذا الباب) أي من باب نفي اسم الجنس عمن لا توجد فيه الخواص المقصودة منه قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ [البقرة: ۱۸، ۱۷۱] ونحوه «لا يسمعون ولا يبصرون» فإنهم ليسوا صمّا ولا بكمًا ولا عميًا في الحقيقة لكن لما انتفى عنهم فوائد السمع والكلام والإبصار وثمراتها المقصودة منها سموا بذلك وسلب عنهم السمع والبصر والكلام. **قوله**: (وقد جمعهما الشاعر) أي وقد جمع الاستعمالين المذكورين وهما: استعمال اسم الجنس لمسماه مُطلقًا واستعماله لما يستجمع المعاني المخصوصة به. فإن الشاعر أراد بالناس الأول مطلق الناس، وبالثاني الكاملين في الإنسانية وكذا أراد بالزمان الأول مطلق الزمان، وبالثاني الزمان الكامل في الزمانية. ومن ههنا يعلم أن دعوى الكمال يجوز اعتبارها في النكرة أيضًا. وأول البيت:

ديار بها كنا نحب مزارها (إذ الناس ناس والزمان زمان)

فقوله: «إذ الناس» ظرف لقوله: «كنا». والمعنى في الوقت الذي كان جنس الناس كله ناسًا كاملين لا قصور فيهم وكان جنس الزمان كله زمانًا كاملاً لا خلل فيه.

قوله: (أو للعهد) عطف على قوله: «للجنس» ولا شك أن المراد بالجنس العهد الخارجي فلا بد أن يكون المشار إليه باللام حصة معهودة بين المتكلم والمخاطب تقدم ذكره صريحًا أو كناية بأن يذكر شيء من لوازمه كما في قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾ [آل عمران: ۳٦] فإن لفظ الذكر إشارة إلى ما سبق كناية في قوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾ [آل عمران: ۳٥] فإن لفظ «ما» وإن كان يعم الذكور والإناث لكن التحرير وهو أن يعتق الولد لخدمة بيت المقدس إنما يكون للذكور دون الإناث، فالتحرير قرينة مخصصة للفظة «ما» بالذكور. وقد يستغنى عن تقدم ذكره لعلم المخاطب به بالقرائن نحو: خرج الأمير إذا لم يكن في البلد إلا أمير واحد وكقولك لمن دخل البيت: اغلق

....

الباب. والحصة المعهودة في الآية سواء أريد بها الرسول ومن معه أو من آمن من أبناء جنسهم لم يتقدم ذكرها لا صريحًا ولا كناية لكنها كالمتقدم ذكرها من حيث إن الرسول ﷺ ومن معه من المؤمنين كانوا معهودين حاضرين في أذهانهم لا يغيبون عن خواطرهم أبدًا لما كانوا مبغضين عندهم ويقاسون منهم ما يقاسون من الأحزان حسدًا من ظهور أمرهم وقبول الناس دينهم، ولما رأوا من تتابع المعجزات والبراهين القاطعات ونزول الوحي الناطق بالهدى والبينات، وكذا عبد الله بن سلام وأشياعه فإنهم أيضًا مبغضون عندهم من حيث إنهم كانوا من أبناء جنسهم ومصاحبيهم ثم خالفوهم واتبعوا الحق المبين فانكسرت بذلك قوتهم وتفرقت أعوانهم فهم أيضًا معهودون حاضرون في أذهانهم من هذا الوجه وإن لم يتقدم ذكرهم صريحًا ولا كناية. **قوله:** (**من أهل جلدتهم**) أي من جملتهم ومن أبناء جنسهم. الجوهري: الجلد واحد الجلود، والجلدة أخص منه. فالظاهر أن قوله: «من أهل جلدتهم» عبارة عن المبالغة في القرب كقولهم: هو مضغة مني. **قوله:** (**واستدل به على قبول توبة الزنديق**) الزنديق في عرف الفقهاء من يبطن الكفر مصرًا عليه ويظهر الإيمان تقية. ونقل عن «شرح المقاصد» أن الكافر إن كان مع اعترافه بنبوة النبي ﷺ وإظهار شعائر الإسلام يبطن عقائد هي الكفر بالاتفاق خص باسم الزنديق. واختلف في قبول توبته والأصح عند الحنفية أنها تقبل قبل الظفر وبعده. وقيل: لا بل يقتل كالساحر والداعي إلى الإلحاد. وقيل: إنه إن تاب قبل الاشتهار بذلك قبلت توبته وإلا فلا تقبل بل يقتل كالساحر. ووجه الاستدلال بقوله تعالى: ﴿آمنوا كما آمن الناس﴾ على قبول توبة الزنديق أن المنافقين من الزنادقة وقد أمروا بالإيمان وطلب منهم أن يؤمنوا فينبغي أن تقبل توبتهم منهم لأن ما لا يقبل من المكلف لا يطلب منه بالأمر التكليفي وإذا قبلت توبتهم، وهم من الزنادقة، علم أن توبة الزنديق مقبولة وهو المطلوب. ووجه الاستدلال به على أن الإيمان هو الإقرار المجرد سواء اقترن بالإخلاص أم لم يقترن هو أن قوله تعالى: ﴿آمنوا﴾ قيده بقوله: ﴿كما آمن الناس﴾ بمعنى آمنوا إيمانًا مقرونًا بالإخلاص بعيدًا عن النفاق فلو لم يكن مجرد الإقرار بالشهادتين آيمانًا لما حصل مسمى الإيمان بلا إخلاص، ولكان قوله: ﴿كما آمن الناس﴾ مجردًا مستدركًا لكون الإيمان المأمور بقوله: ﴿آمنوا﴾ حينئذ هو التصديق مع الإقرار فلا يحتاج إلى التقييد بقوله: ﴿كما آمن الناس﴾. والجواب أن الإيمان المطلوب منهم بقوله: ﴿آمنوا﴾ هو الإيمان الحقيقي المعتبر عند الله تعالى وهو الإقرار المقرون بالإخلاص وليس الإقرار المجرد إيمانًا حقيقة، فكان الظاهر أن يكتفي بقوله: ﴿آمنوا﴾ إلا أن الإقرار المجرد لما كان إيمانًا بحسب الظاهر حتى أن من أقر بالشهادتين عصم دمه وماله جاز أن يتوهم اندراجه تحت الإيمان

﴿قَالُوٓاْ أَنُؤۡمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُۗ﴾ الهمزةُ فيه للإنكار واللامُ مشار بها إلى الناس أو الجنسُ بأسره وهم مندرجون فيه على زعمهم وإنما سَفَّهوهم لاعتقادهم فسادَ رأيهم أو

المطلوب بكونه مقرونًا بالإخلاص فهو بحسب الظاهر تقييد للمطلق إلا أنه في الحقيقة تأكيد للإيمان المطلوب لأنه لا يكون إلا مقرونًا بالإخلاص. والهمزة في قوله: ﴿أنؤمن﴾ للإنكار بمعنى أن ذلك لا يكون أصلاً، واللام في السفهاء إما للعهد الخارجي والمعهود الحصة المعهودة المعينة التي تقدم ذكرها صريحًا في قوله تعالى: ﴿كما آمن الناس﴾ سواء أريد بالناس المعهودون أو الجنس بأسره بناء على ادعاء انحصاره في الكاملين، فإن أريد بالناس المعهودون وأشير بلفظ السفهاء إليهم تكون تلك الحقيقة معهودة بلفظين، وباعتبار لفظين وضعا متغايرين. وإما للجنس بأسره أي لاستغراق جنس السفيه أو جنس السفهاء بوصف الجمعية، وأيًا ما كان يكون الناس المذكور سابقًا داخلاً في جنس المشار إليه بلفظ «السفهاء» على زعمهم الباطل وإما في نفس الأمر فهم عقلاء بل أكمل الناس عقلاً. ذكر في التوسيط ومعالم التنزيل: فإن قيل: كيف يصح النفاق مع المُجاهرة بقولهم: ﴿أنؤمن كما آمن السفهاء﴾ أجيب بأنهم كانوا يظهرون هذا القول فيما بينهم لا عند المؤمنين فأخبر الله تعالى نبيه ﷺ والمؤمنين بذلك عنهم وقال الإمام: القائل ﴿آمنوا كما آمن الناس﴾ إما الرسول أو المؤمنون، ثم كان بعضهم يقول لبعض: أنؤمن كما آمن السفيه فلان ابن فلان السفيه ابن فلان، والرسول وأصحابه لا يعرفون ذلك فأخبرهم الله تعالى بذلك ثم غلب عليهم هذا اللقب بقوله تعالى: ﴿إلا أنهم هم السفهاء﴾. وفي التفسير كان المنافقون يتكلمون بهذا الكلام في أنفسهم دون أن ينطقوا به بألسنتهم لكن هتك الله تعالى أستارهم وأظهر أسرارهم عقوبة لهم على عداوتهم وبغضهم للحق المبين. ففي الآية دلالة على حقية الرسالة من حيث إنه عليه الصلاة والسلام أخبر بما في قلوب المنافقين بإخبار رب العالمين إياه. وكل واحد من هده الوجوه محتمل لأن قوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس﴾ ظرف «لقالوا» فيكون قولهم: ﴿أنؤمن﴾ جوابًا للمؤمنين حين لاقوهم وقالوا لهم: ﴿آمنوا كما آمن الناس﴾ فالقول بأن المنافقين لا يتكلمون بهذا الكلام بألسنتهم وإنما يتكلمون به في أنفسهم أو يتكلمون به فيما بينهم لا عند المؤمنين بعيد جدًا. فالظاهر في الجواب أن يقال: قولهم ﴿أنؤمن كما آمن السفهاء﴾ ليس مجاهرة في الامتناع عن الإيمان إذ يمكن لهم أن يقولوا مرادنا بهذا القول دعوى الإخلاص في الإيمان بإنكار أن يكون إيماننا كإيمان السفهاء والعوام؛ إن كان هذا التأويل منهم على وجه النفاق أيضًا كان قولهم: ﴿آمنا بالله وباليوم الآخر﴾ كذلك.

قوله: (وإنما سفهوهم) أي عدوا المؤمنين سفهاء أو نسبوهم إلى السفاهة لأحد

لتحقير شأنهم، فإن أكثرَ المؤمنين كانوا فقراءَ ومنه مَوالِي كصُهَيبٍ وبِلالٍ، أو للتجلد وعدم المبالاة بمن آمن منهم إن فسر الناس بعبد الله بن سلامٍ وأشيَاعِه والسفهُ خفّةٌ وسخافةُ رأيٍ يقتضيهما نقصانُ العقل والحِلمُ يقابله.

﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾﴾ ردٌّ ومبالغةٌ في تجهيلِهم فإن الجاهلَ بجهلِهِ الجازمَ على خلاف ما هو الواقع أعظمُ دَلالةً وأتمّ جهالةً من المتوقّف

أمرين: الأول أنهم لغاية جهلهم وكفرهم الصريح وإخلالهم بالنظر الصحيح اعتقدوا أن ما هم فيه هو الحق وأن ما عداه باطل لا يقبله إلا السفيه الفاسد. الرأي الثاني أنهم كانوا أصحاب رياسة ويسار وكان أكثر المؤمنين فقيرًا قليل الاتباع وبعضهم موالي أي عبيد عتقاء فسموهم سفهاء تحقيرًا لشأنهم. وهذا الوجهان إنما يتجهان على كون اللام في السفهاء للجنس بأسره أو للعهد، وكان المعهود الناس الذي أريد به الجنس أو المعهودون الذين هم النبي ﷺ وأصحابه. أما إذا كان اللام في السفهاء للعهد وكان المعهود الناس الذين أريد بهم من آمن من أهل جلدتهم كعبد الله بن سلام وأصحابه فتسفيههم إياهم لا يكون لما ذكر من الأمرين اللذين أحدهما: زعمهم بأن ما هم في هو الحق وأن ما عليه المؤمنون باطل وإنما تدينوا به لفساد رأيهم، وثانيهما تحقيرهم شأنهم لفقرهم وقلة اتباعهم لانتفاء الأمرين جميعًا في حق من آمن من أهل جلدتهم عند المنافقين لعلمهم بأن هؤلاء المعهودين من فساد الرأي واستحقاق التحقير بمعزل بل يكون تسفيههم إياهم للتجلد وعدم المبالاة بهم. فإن إسلامهم لما غاظ المنافقين وكسر قوتهم وتوقعوا بذلك شماتة المؤمنين بهم قالوا ذلك على سبيل التجلد وعدم المبالاة بهم وتوقيًا من شماتة المؤمنين بهم. والسخافة الرقة والضعف، يقال: ثوب سخيف أي ضعيف القوام عديم الصلابة والاستمساك. والحلم بالكسر الأناة وهي الوقار.

قوله: (رد ومبالغة في تجهيلهم) يعني أن قوله تعالى: ﴿إلا أنهم هم السفهاء﴾ رد نسبتهم المؤمنين إلى السفه أبلغ رد وقد مر ما فيه من طرق الدلالة على الأبليغة في الآية السابقة. وقوله تعالى: ﴿ولكن لا يعلمون﴾ مبالغة في تجهيلهم. وبيّن وجه ذلك بقوله: «فإن الجاهل بجهله» والباء في قوله: «بجهله» متعلقة بالجاهل و «الجازم» صفة الجاهل. يعني أن الجاهل جهلاً مركبًا أشد ضلالة من الجهل جهلاً بسيطًا فإن جهل الأول مركب من جهلين بخلاف جهل الثاني فإنه بسيطٍ قال الشاعر:

جهلت ولم تعلم بأنك جاهل وذاك لعمري من تمام الجهالة

المعترف بجهله، فإنه ربما يُعذر وتنفعه الآيات والنذر. وإنما فُصِّلت الآية بلا يعلمون والتي قبلها بلا يشعرون لأنه أكثر طِباقًا لذكر السفه ولأن الوقوفَ على أمر الدين والتمييز بين الحق والباطل مما يفتقر إلى نظر وتفكر. وأما النفاق وما فيه من الفتنِ والفسادِ فإنّما يُدرك بأدنى تفطن وتأمل فيما يشاهد من أقوالهم وأفعالهم.

قوله: (فإنه ربما يعذر) أي الجاهل المتوقف المعترف بجهله ربما يعذر بسبب اعترافه بجهله واستعداده لقبول الحق وانتفاعه بالآيات والنذر، كما يعذر المؤمن المعترف بذنبه لذلك بخلاف الجاهل الجازم بغير الواقع فإنه مع كونه مبطلاً في جزمه آب عن قبول الحق دافع إياه. **قوله:** (وإنما فصلت الآية) التفصيل ههنا مأخوذ من الفاصلة كالتقفية من القافية، يقال: فصلت بكذا أي جعل هذا فاصلتها. وإنما جعل قوله تعالى: ﴿لا يعلمون﴾ فاصلة هذه الآية وجعل قوله: ﴿لا يشعرون﴾ فاصلة الآية المتقدمة لأن العلم أكثر طباقًا للسفه بالنسبة إلى طباق الشعور له. والطباق المطابقة وهي الجمع بين الضدين أي بين المعنيين اللذين بينهما تقابل وتناف في الجملة، أي بأي وجه كان كالجمع بين السفة والعلم فإن السفه لا يخلو عن الجهل بل هو مستلزم له فكأنه هو فذكر العلم معه يكون جمعًا بين المتضادين. وإنما قال: «أكثر» لأن نفي الشعور وهو الإدراك بالحواس من حيث إنه يستلزم نفي العلم والتعقل لأن فاقد الحس فاقد للعلم فلا يكون نفي الشعور خاليًا عن الطباق لذكر السفه، إلا أن ﴿لا يعلمون﴾ أكثر طباقًا له بالنسبة إلى قوله: ﴿لا يشعرون﴾ وهذا الوجه مبني على أن يعتبر مجامعة السفه للعلم المنفي فإن المنفي مقابل للجهل الذي تضمنه السفه، وأما إذا اعتبر مجامعته مع نفي العلم فلا يكون من قبيل الطباق المصطلح عليه إذ لا تنافي بين نفي العلم وإثبات السفه بل يكون الطباق بمعنى المطابقة اللغوية. **قوله:** (ولأن الوقوف على أمر الدين الخ) وجه ثان لتخصيص فاصلة ﴿لا يشعرون﴾ بمقام نفي إدراك المنافقين وأن ما هم عليه محض إفساد، وتخصيص فاصلة ﴿لا يعلمون﴾ بمقام نفي علمهم بأنهم هم السفهاء. وتقريره أن المقصود في الموضعين نفي الإدراك عن المنافقين بأن حالهم محض الإفساد بقوله: ﴿لا يشعرون﴾ والإدراك المتعلق بأن حالهم محض السفاهة بقوله: ﴿لا يعلمون﴾ للإشارة إلى الفرق بين الإدراكين بالجلاء والخفاء من حيث إن أحدهما إدراك جلي منزل منزلة الإحساس والآخر خفي مفتقر إلى النظر والتفكر. فإن الإدراك المتعلق بأن ما في النفاق من تهييج الحروب والفتن ومعاداة من دعاهم إلى الصراط المستقيم المؤدي إلى ما فيه صلاح المعاش والمعاد إفساد محض لا يشوبه شيء من الإصلاح إدراك جلي منزل منزلة الاحساس، وإن كان المعلوم المدرك به أمرًا معقولاً مدركًا بالقوة العاقلة فناسب أن ينفي هذا الإدراك بأن يقال «لا يشعرون» تنبيهًا على أنه علم ضروري جار مجرى الإحساس بالحس الحيواني

﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا﴾ بيانٌ لمعاملتِهم مع المؤمنين والكفّارِ وما صُدّرت به القصّة فمساقُه لبيان مذهبهم وتمهيد نفاقهم فليس بتكرير. رُوي أن ابنَ أُبيّ وأصحابَه استَقبلهم نفرٌ مِن الصحابة فقال لقومه: انظروا كيف أَرُدُّ هؤلاءِ السفهاءَ عنكم.

والمشاعر الظاهرة. ولما كان حال المنافقين أن لا يحصل لهم هذا الإدراك الجاري مجرى الشعور لكفاية أدنى النظر والالتفات في حصوله وأريد بيان حالهم، كان المناسب أن يسلب عنهم الشعور بذلك إشعارًا بأنهم أنزل مرتبة من البهائم بخلاف الإدراك المتعلق بأمر الدين والتمييز بين الحق والباطل فإنه خفي يفتقر حصوله إلى نظر وتفكر، فإذا أريد بيان حالهم وسخافة رأيهم وقصر حالهم على السفاهة المحضة كان المناسب أن يبين ذلك بأن يقال «لا يعلمون» جريًا على مقتضى الظاهر لأنه علم استدلالي يحتاج إلى نظر وفكر ليس منزلاً منزلة الإحساس حتى ينفي عنهم ذلك بأن يقال «لا يشعرون».

قوله: (**بيان لمعاملتهم مع المؤمنين والكفار**) لما صدر الآيات الواردة في حق المنافقين بقوله: ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾ علم منه إجمالاً أنهم أبطنوا الكفر وأظهروا الإيمان ولم يعلم طريق ذلك الإظهار والإبطان ولا كيفية معاملتهم مع المؤمنين والكفار بين ذلك بإنزال هاتين الشرطيتين. **قوله:** (**وما صدرت به القصة**) وهو قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله﴾ الآية وهو جواب عما يتوهم من أن قوله تعالى: ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا﴾ تكرار لما سبق من قوله: ﴿ومن الناس من يقول آمنا﴾ لاشتراكهما في الدلالة على إظهارهم الإيمان عند المؤمنين وليسوا بالمؤمنين. ومحصول الجواب أنهما وإن كانا متحدين ظاهراً لكنهما متباينان في الغرض المسوق له الكلام، فإن هذه الآية مسوقة لبيان معاملتهم مع المؤمنين وأهل دينهم وتلك مسوقة لبيان نفاقهم. قال الشريف المحقق نور الله مرقده في تقرير السؤال: والجواب يعني أنه إذا نظر إلى جزاء الشرطية الأولى وهي قوله تعالى: ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا﴾ توهم أن هناك تكرارًا لما صدرت القصة به، وإذا لوحظ أنه مقيد بلقائهم المؤمنين و «إن» الشرطية الثانية معطوفة على الأولى لا على أن كلاً منهما شرطية مستقلة كالشرطيتين السابقتين بل على أنهما بمنزلة كلام واحد ظهر أن هذه الآية سيقت لبيان معاملتهم مع المؤمنين وأهل دينهم كما أن صدر القصة مسوق لبيان نفاقهم فاضمحل ذلك التوهم. إلى هنا كلامه. قيل: ويمكن أن يدفع ما يتوهم من التكرار بوجه آخر وهو أن مراد المنافقين بقولهم السابق ﴿آمنا بالله وباليوم الآخر﴾ الإخبار عن إحداث الإيمان وبقولهم: ههنا آمنا الإخبار عن إحداث الإخلاص في الإيمان، وأيد هذا الوجه بقول الإمام: قوله تعالى: ﴿قالوا آمنا﴾ المراد به أخلصنا بالقلب. والدليل عليه وجهان: الأول أن الإقرار باللسان كان معلومًا منهم فما كانوا يحتاجون إلى بيانه إنما

فأخذ بيدِ أبي بكر رضي الله عنه وقال: مَرحبًا بالصديق سيد بني تَيم وشيخ الإسلام وثاني رسول الله في الغار الباذلِ نفسَه ومالَه لرسول الله ﷺ. ثم أخذ بيد عمر رضي الله عنه فقال: مرحبًا بسيد بني عدي الفاروق القوي في دينه الباذلِ نفسَه ومالَه لرسول الله ﷺ. ثم أخذ بيد علي رضي الله عنه قال: مرحبًا بابن عم رسول الله ﷺ وخَتَنِه سيدَ بني هاشم ما خلا رسولَ الله ﷺ، فنزلت. واللقاء المصادفة يقال: لَقِيتُه ولاَقَيتُه إذا صادفتَه واستقبلتَه، ومنه ألقيتُه إذ طرحتَه فإنك بطرحه جعلتَه بحيث يُلقَى.

﴿وَإِذَا خَلَوۡاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمۡ﴾ من خَلوتُ بِفُلان وإليه إذا انفردتَ معه أو مِن خَلاَكَ

المشكوك فيه هو الإخلاص بالقلب، فيجب أن يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك. الثاني أن قولهم للمؤمنين ﴿آمنا﴾ يجب أن يحمل على نقيض ما كانوا يظهرون لشياطينهم وإذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب وجب أن يكون مرادهم بهذا الكلام الذي ذكروه للمؤمنين التصديق بالقلب. إلى هنا كلام الإمام. ثم قيل: وما ذكروه لا ينافي قول المصنف إنهم قصدوا بقولهم: ﴿آمنا﴾ إحداث الإيمان لأن مراده بالإيمان الإيمان على وجه الإخلاص. **قوله**: (مرحبًا بالصديق سيد بني تيم) وفي بعض النسخ «بسيد بني تميم» وليس بصحيح. فإن أبا بكر رضي الله عنه هو عبد الله بن عثمان بن أبي قحافة بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعيد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي. فتيم قبيلة من قريش. **قوله**: (**يقال لقيته ولاقيته إذا صادفته واستقبلته**) حق العبارة أن يقال: تقول لقيته إذا صادفته بدل «يقال» لأن كل واحد من قوله إذا صادفته واستقبلته مسند إلى ضمير المخاطب، فيجب أن يكون ما هو في معنى الجزاء مسندًا إلى ضمير المخاطب أو أن يقال أي صادفته بإيراد «أي» المفسرة بدل «إذا» ومثل هذه المسامحة كثيرًا ما يقع في عبارة المصنفين. **قوله**: (**فإنك بطرحه**) أي برميه «جعلته بحيث يلقى» على بناء المفعول أي بحيث يلقاه ويصادفه أحد غيرك. والظاهر أن همزة ألقاه على هذا تكون للصيرورة كما في «أجرب البعير» و «أغد البعير»، أي صار ذا جرب وغدة. فمعنى ألقاه في الأصل صيره ذا لقاء على أن اللقاء مصدر من المبني للمفعول، ثم استعمل بمعنى رماه وطرحه لأن الرمي ملزوم للتصيير المذكور.

قوله: (من خلوت بفلان وإليه إذا انفردت معه) أي إذا اجتمعت معه في خلوة. وفيه إشارة إلى أنه بمعنى الانفراد يستعمل «بالباء» و «إلى» و «مع». وفي الوسيط: يقال: خلوت بفلان أخلو به خلوة وخلاء وخلوت إليه بمعنى واحد. وذكر المصنف «الخلا» ثلاثة معان: الانفراد والمضي، وهو الذهاب، والسخرية. فقوله تعالى: ﴿وإذا خلوا﴾ إن كان بمعنى الانفراد يكون استعماله مع «إلى» ظاهرًا لأنها تكون صلة له، وكذا إذا كان بمعنى المضي والذهاب لأن الذهاب متوجه إلى شياطينهم. وفي الصحاح: خلوت به سخرت به وخلوت

ذمٍّ أي عداك ومضى عنك، ومنه القرون الخالية أو من خلوتُ به إذا سَخِرتَ منه وعُدِّيَ بإلى لتضمين معنى الإنهاء والمراد بشياطينهم الذين ماثلوا الشيطان في تمردهم وهم المظهرون كفرَهم وإضافتُهم إليهم للمشاركة في الكفر، أو كبار المنافقين والقائلون صِغارُهم. وجعل سيبويه نونه تارة أصلية على أنه من شَطَنَ إذا بَعُدَ فإنّه بعيد عن الصلاح ويشهد له قولهم: تشيطن، وأخرى زائدة على أنه من شاط إذا بطل ومن أسمائه الباطل.

﴿قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ﴾ أي في الدين والاعتقاد خاطبوا المؤمنينَ بالجملة الفعلية والشياطينَ بالجملة الاسمية المؤكَّدةِ بـ «إنّ» لأنهم قصدوا بالأولى دعوى إحداثِ الإيمان وبالثانية تحقيق ثباتِهم على ما كانوا عليه، ولأنّه لم يكن لهم باعثٌ من عقيدة وصدقٍ

إليه إذا اجتمعت معه في خلوة، قال تعالى: ﴿وإذا خلوا إلى شياطينهم﴾ ويقال: «إلى» بمعنى «مع» وقولهم: افعل كذا وخلاك ذم أي عداك أعذرت وسقط عنك الذم. إلى هنا كلام الجوهري. فقول المصنف «أي عداك» بمعنى جاوزك الذم وذهب عنك. فعلى هذا يكون معنى الآية أنهم إذا جاوزوا المؤمنين وذهبوا عنهم إلى شياطينهم، ومنه القرون الخالية أي الماضية الذاهبة عن صحراء الوجود إلى ظلمة العدم. **قوله: (وعُدِّيَ بإلى)** يعني أن «خلا» في الآية إذا كان بمعنى السخرية يحتاج في توجيه استعماله مع «إلى» لتضمين معنى الإنهاء، لأن السخرية لا تتعدى بـ «إلى» فمعنى الآية حينئذ وإذا سخروا بالمؤمنين منتهين بسخريتهم إلى شياطينهم، كما في قولهم: أحمد إليك فلانًا أي أحمده منهيًا إليك حمده. **قوله: (ماثلوا)** أي شابهوا الشياطين في العتو والطغيان فيكون لفظ الشياطين استعارة تصريحية، سواء أريد به المجاهرون بالكفر أو كبار المنافقين الغالين في النفاق حيث شبه كل واحد منهما بالشياطين الماردين فاستعير لفظ المشبه به للمشبه، وقرينة الاستعارة إضافة الشياطين إليهم. واختلف أهل اللغة في اشتقاق لفظ الشيطان، فقال جمهورهم: هو مشتق من شطن يشطن أي بعد لأنه بعيد من رحمة الله تعالى لبعده عن طاعته، ومنه: بئر شطون أي بعيد القعر فوزنه على هذا فيعال. وقيل: هو مشتق من شاط يشيط أي هلك واحترق وبطل وجوده. وفي الصحاح: شاط الرجل يشيط أي هلك وشاط فلان أي ذهب دمه هدرًا. ولا شك أن هذا المعنى موجود فيه فلذلك قالوا إنه مشتق من هذه المادة فوزنه على هذا فعلان. **قوله: (ومن أسمائه)** أي ومن أسماء الشيطان الباطل أورده تأييدًا لكونه مشتقًا من شاط بمعنى بطل.

قوله: (خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية) الدالة على الحدوث وخاطبوا شياطينهم بالجملة الإسمية الدالة على الثبات، مع أن الظاهر أن المؤمنين منكرون أو مترددون في

....

إيمانهم لظهور مخايل نفرتهم عنه ودلائل استثقالهم الانقياد والمتابعة، وأن شياطينهم لا ينكرون مقالتهم التي تحكي ثباتهم على اليهودية، فكان القياس أن تكون الجملة التي خاطبوا بها المؤمنين اسمية مؤكدة والتي خاطبوا بها أهل دينهم عارية عن التأكيد. إلا أنه عكس ذلك لثلاثة أوجه: الوجه الأول أنهم عند مخاطبتهم المؤمنين إنما هم بصدد دعوى إحداث الإيمان الخالص فيكفي فيه ما يدل على مجرد الحدوث والتجدد من غير تأكيده بشيء من مؤكدات النسبة لأنه كلام ابتدائي في زعمهم وبالنظر إلى قصدهم وإنما يحتاج إلى التأكيد أن لو كانوا بصدد رد إنكار المؤمنين لما ادعوه من الإيمان ودفع ترددهم فيه وليس كذلك، بخلاف ما خاطبوا به شياطين دينهم من الثبات على ما كانوا عليه من اليهودية فإنهم محتاجون فيه إلى تحقيق الحكم وتقرير باسمية الجملة وتأكيدها ردًا لما عسى أن يختلج في قلوب أهل دينهم من تردد نشأ من إحداثهم الإيمان عند المؤمنين في أنه هل هو من صميم قلوبهم أو أنه كلام أجروه على ألسنتهم فقط من غير مواطأة قلوبهم لها؟ والوجه الثاني أنهم لم يؤكدوا ما خاطبوا به المؤمنين لعدم الباعث والمحرك من جهتهم على تأكيده فإن ترك التأكيد كما يكون لعدم الإنكار فقد يكون لعدم الباعث والمحرك من جهة المتكلم ولعدم الرواج والقبول من السامع، وكذلك لتأكيد كما يكون لإزالة الشك ونفي الإنكار من السامع فقد يكون لصدق الرغبة ووفور النشاط من المتكلم فيما يورده من الكلام كما حكى الله تعالى عن المؤمنين قولهم: ﴿ربنا إننا آمنا﴾ فإنه لا يتصور أن يكون التأكيد فيه رد الإنكار ونفي الشك من المخاطب بل هو راجع إلى المتكلم وبيان حاله من إظهار نشاطه ووفور رغبته وارتياحه فيما أخبر به. وههنا لما لم يكن للمنافقين قوة اعتقاد وصدق رغبة في الإخبار عن أنفسهم بالإيمان ولم تساعدهم أنفسهم على ذلك لم يقولوا في مخاطبة المؤمنين «إنّا مؤمنون» باسمية الجملة المؤكدة بـ «إن» بخلاف ما قالوه في مخاطبة الكفار فإن لهم باعثًا من عقيدة وصدق رغبة في إخبارهم بالثبوت على ما كانوا عليه من اليهودية، فلهذا جاء «آمنا» بالجملة الفعلية من غير تأكيد «وأنا معكم» بالجملة الاسمية مؤكدة بـ «إن». والوجه الثالث أنهم لو قالوا في خطاب المؤمنين «إنا مؤمنون» كان ذلك منهم ادعاء كمال في الإيمان بتمكنه فيهم وثباتهم عيله ظاهرًا وباطنًا وهم لا يتوقعون رواج هذا الادعاء على المؤمنين ولا قبول المؤمنين إياه منهم، وكيف يقبل منهم ذلك وهم يخاطبون به المؤمنين من المهاجرين والأنصار الذين مدحهم الله تعالى في التوراة والإنجيل بأوصاف دلت على رجحان عقولهم وشدة ذكائهم وصلابتهم في دين الله تعالى؟ فكيف يروج منهم ادعاء الكمال في الإيمان عليهم بخلاف ما خاطبوا به الكفار؟ فلذلك تركوا التأكيد مع خطاب المؤمنين ولم يتركوه في خطاب الكفار.

رغبةٍ فيما خاطبوا به المؤمنين ولا توقعُ رواج ادّعاء الكمال في الإيمان على المؤمنين من المهاجرين والأنصار بخلاف ما قالوه مع الكفّار.

﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾﴾ تأكيدٌ لِما قبله لأنّ المستهزىء بالشيء المستخِفَ به مُصِرٌّ على خلافه، أو بدلٌ منه لأنّ من حَقّر الإسلامَ فقد عظّم الكفرَ، أو استئنافٌ فكأنّ الشياطين قالوا لهم لَمّا قالوا إنا معكم إن صحّ ذلك فما لكم توافقون المؤمنين وتدّعون الإيمان فأجابوا بذلك. والاستهزاء السخرية والاستخفاف يقال: هزئتُ واستهزَأتُ بمعنى كأجَبتُ واستَجَبتُ وأصله الخفة من الهَزء وهو القتل السريع يقال هَزَأَ فُلان إذا مات على مكانه وناقَتُهُ تَهزأُ به أي تُسرعُ وتخفف.

﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ يُجازِيهم على استهزائهم سُمّي جَزاءُ الاستهزاء باسمه كما

قوله: (ولا توقع) عطف على قوله: «باعث» وقوله: «على المؤمنين» متعلق بادعاء الكمال في الإيمان أو برواج الادعاء المذكور.

قوله: (لأن المستهزىء بالشيء المستخف به مُصِرٌّ على خلافه) تعليل لقوله: «تأكيد لما قبله» مع أنه بظاهره لا يحقق مضمون ما قبله وهو موافقتهم شياطينهم في الثبات على اليهودية، فبيّن وجه كونه تأكيدًا وتحقيقًا للمعنى المذكور بأن جعل قولهم: ﴿إنما نحن مستهزئون﴾ كناية عن الإصرار على اليهودية والثبات عليها حيث ينتقل من الاستخفاف بالذين آمنوا لأجل إيمانهم الذي هو استخفاف بالإيمان في الحقيقة إلى الإصرار المذكور لظهور التلازم بين الاستخفاف والإصرار المذكورين، فهو إما من قبيل ذكر اللازم وإرادة الملزوم أو بالعكس. وحاصل الكلام أن قوله تعالى: ﴿إنما نحن مستهزئون﴾ لم يعطف على ما قبله لكمال الاتصال بينهما إما بكون الثاني تأكيدًا للأول أو بدلاً منه أو استئنافًا، وعلى تقدير كونه بدلاً من الجملة الأولى لا يحتاج إلى اعتبار التلازم بين مضموني الجملتين بل يكفي التصادق بين المستهزىء بالحق والثابت على الباطل. ثم إن الأوجه الثلاثة بيان لترك العاطف بين الجملتين في المحكي من كلامهم، وأما تركه في حكايته فللموافقة فيما هو بمنزلة كلام واحد فإن تينك الجملتين بمنزلة كلام واحد من حيث إن مجموعهما مفعول «قالوا» مع أن مجرد الموافقة بين الحكاية والمحكي كافية في كونها وجهًا لترك العاطف.

قوله: (سمي جزاء الاستهزاء باسمه) جواب عما يقال كيف أسند الاستهزاء إليه تعالى مع أن حقيقة الاستهزاء والسخرية مستحيلة في حقه تعالى لكونها عبثًا مخالفًا لمقتضى الحكمة، ولكونها لا تخلو عن الجهل لقوله موسى عليه الصلاة والسلام: ﴿أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [البقرة: ٦٧] في جواب ﴿أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا﴾ [البقرة: ٦٧] وتقرير الجواب الأول

سُمّي جزاءُ السيّئةِ سيئةً، إمّا لمقابلة اللفظ باللفظ أو لكونه، مماثلاً له في القدر، أو يُرجِعُ وَبَالَ الاستهزاء عليهم فيكون كالمستهزىء بهم، أو يُنزِل بهم الحقارةَ والهوانَ الذي هو لازمُ الاستهزاء والغرضُ منه، أو يُعاملهم معاملةَ المستهزىء أمّا في الدّنيا فبإجراءِ أحكامِ

أن الذي أسند إليه تعالى ليس نفس الاستهزاء بل المجازاة عليه إلا أنها سميت استهزاء مجازًا على طريق تسمية جزاء الشيء باسمه وهو كثير في القرآن. قال تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَاۖ﴾ [الشورى: ٤٠] ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْۚ﴾ [البقرة: ١٩٤] ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢] ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُۖ﴾ [آل عمران: ٥٤] وبين المصنف وجه هذه التسمية بقوله: «إما لمقابلة اللفظ باللفظ» أي لقصد مقابلة اللفظ باللفظ المجانس له مع اختلاف المعنى المقصود فيكون مشاكلة وهي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوع ذلك الشيء في صحبة ذلك الغير. **قوله**: (**أو لكونه مماثلاً له في القدر**) وجه ثانٍ لتسمية جزاء الاستهزاء باسم الاستهزاء، فإن الجزاء لما كان مشابهًا لأصل الفعل في القدر كما صرح به قوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَاۖ﴾ [الشورى: ٤٠] ونحو ذلك صح أن يعبر عن الجزاء باسم المشبه به فيكون لفظ «يستهزىء» استعارة تبعية. **قوله**: (**أو يرجع وبال الاستهزاء عليهم**) عطف على قوله: «يجازيهم على استهزائهم» من الإرجاع. ويجوز أن يتلفظ بفتح «الياء» على أن يكون من الرجع المتعدي لا من الرجوع اللازم. يقال: رجع بنفسه رجوعًا ورجعه غيره رجعًا، وهذيل تقول: أرجعه غيره إرجاعًا. وهو جواب ثانٍ عن إشكال إسناد الاستهزاء بمعنى السخرية إليه تعالى، وتقريره أن ما أسند إليه تعالى ليس نفس الاستهزاء وحقيقته بل هو إرجاع وبال استهزائهم بالمؤمنين على أنفسهم من حيث إن كلاً واحد وقصر ضرره عليهم، إلا أن ذلك الإرجاع شبيه بالاستهزاء من حيث إن كل واحد منهما فعل بقصد إلقاء الوخامة والثقل على الغير. فاستعير اسم المشبه به للمشبه ثم اشتق منه لفظ «يستهزىء» فصار استعارة تبعية أيضًا، إلا أن المشبه في الوجه الأول جزاء الاستهزاء ووجه الشبه المساواة في القدر والمشبه في هذا الوجه إرجاع وبال الاستهزاء، ووجه الشبه إلقاء الوبال على الغير. **قوله**: (**أو ينزل بهم الحقارة والهوان**) عطف على قوله: «يجازيهم» أيضًا وهو جواب ثالث عن الإشكال المذكورة. وتقريره أن قوله تعالى الله: ﴿يستهزىء بهم﴾ بمعنى أن الله ينزل بهم الحقارة إما بناء على أن إنزال الهوان لازم مرتب على الاستهزاء في الوجود أو غرض منه باعث للفاعل عليه، وعلى التقديرين يكون لفظ «يستهزىء» مجازًا مرسلاً من قبيل ذكر الملزوم وإرادة اللازم أو من قبيل ذكر المسبب وإرادة السبب الحامل نظرًا إلى التصور وبالعكس نظرًا إلى الوجود.

قوله: (**أو يعاملهم معاملة المستهزىء**) فيكون استعارة تبعية تخييلية حيث شبه صورة

المسلمين عليهم واستدراجِهم بالإمهالِ والزيادةِ في النعمةِ على التمادي في الطغيان وأمّا في الآخرة فبأن يفتحَ لهم وهم في النار بابًا إلى الجنة فيُسرِعُون نحوَه فإذا صاروا إليه سُدَّ عليهم البابُ، وذلك قوله تعالى: ﴿فَٱلْيَوْمَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنَ ٱلْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾ [المطففين: ٣٤]. وإنما استؤنف به ولم يعطف ليدل على أنّ الله تعالى تَوَلَّى مجازاتَهم

صنع الله تعالى معهم في الدنيا إذ أمر بإجراء أحكام المسلمين من التوارث والتناكح واستدراجهم بالإمهال والزيادة في نعمة الله على التمادي في الطغيان أي مع بلوغهم الغاية في الطغيان. فإن المدى هو الغاية فالتمادي هو البلوغ إليها، وكلمة «على» متعلقة بقوله: «واستدراجهم» بما ذكر على بلوغهم إلى غاية العتو والطغيان، وكونهم عنده تعالى من أخبث الكفار وجزاؤهم عنده أسفل دركات النار بصورة صنيع الهازىء مع المهزوء به. فاستعير اسم المشبه به للمشبه ثم اشتق منه لفظ «يستهزىء»، وكذا شبه صورة معاملة الله تعالى معهم في الآخرة بصورة معاملة الهازىء مع المهزوء به، وذلك لما روي عن عطاء قال: قال ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى: ﴿الله يستهزىء بهم﴾ هو أن الله تعالى إذا قسم النور يوم القيامة للجواز على الصراط أعطى المنافقين مع المؤمنين نورًا حتى إذا ساروا على الصراط أطفأ نورهم فذلك قوله تعالى: ﴿الله يستهزىء بهم﴾ حيث يعطيهم ما لا يتم انتفاعهم به بل يكون ابتداؤه مطعمًا وانتهاؤه موتًا. وروي عنه أيضًا أنه قال: أن يطلع الله المؤمنين وهم في الجنة على المؤمنين المنافقين وهم في النار فيقول المؤمنون لهم: أتحبون أن تدخلوا الجنة فيقولون: نعم فيفتح لهم باب من الجنة ويقال لهم: ادخلوا فيسيرون ويتقلبون في النار فإذا انتهوا إلى الباب سد عنهم وردوا إلى النار فيضحك المؤمنون منهم، فذلك قوله تعالى: ﴿فَٱلْيَوْمَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنَ ٱلْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ﴾ [المطففين: ٣٤، ٣٥] الآية. وعن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يؤمر يوم القيامة بناس من النار إلى الجنة حتى إذا دنوا منها واستنشقوا رائحتها ونظروا إلى قصورها وإلى ما أعد الله تعالى لأهلها فيها نودوا أن اصرفوهم لا نصيب لهم فيها قال: فيرجعون بحسرة ما رجع بمثلها الأولون فيقولون: ربنا لو أدخلتنا النار قبل أن ترينا ما أريتنا من ثوابك وما أعددت فيها لأوليائك كان أهون علينا. قال: ذلك أردت بكم كنتم إذا خلوتم بي بارزتموني بالعظائم وإذا لقيتم الناس لقيتموهم محتسبين تراؤون الناس بخلاف ما في قلوبكم هبتم الناس ولم تهابوني وأجللتم الناس ولم تجلوني وتركتم للناس ولم تتركوا لي فاليوم أذيقكم أليم العذاب مع ما حرمتكم من الثواب». **قوله: (وإنما استؤنف به)** يعني أن قوله تعالى: ﴿يستهزىء بهم﴾ لم يعطف على ما قبله بل أورد على أنه كلام ابتدائي مستأنف لنكتتين: أشر إلى الأولى بقوله: «ليدل» الخ وإلى الثانية بقوله: «وإن استهزاءهم لا يؤبه به» أي لا يبالي به. واعلم أن ههنا أمرين:

ولم يُحوّج المؤمنينَ إلى أن يعارضوهم وأن استهزاءَهم لا يُوبَه بِهِ في مقابلة ما يفعل الله بهم ولعلّه لم يقل الله مستهزىءٌ بهم ليطابق قولَهم إيماءً بأنّ الاستهزاء يَحدُثُ حَالاً فحالا

الأول أنه ترك العطف والثاني إخراجه على صورة مخصوصة وهي كونه مصدرًا باسم الله تعالى لا بذكر المؤمنين، مع أنهم هم الذين يستهزىء به المنافقون فكان المناسب بحسب الظاهر أن يعارضهم المؤمنون ويقابلوهم وأن يحكي الله عنهم ذلك، ولا بد لكل واحد منهما من نكتة نقتضيه. ونكتة الأمر الأول أنه تعالى لما حكى عنهم قولهم: ﴿إنما نحن مستهزئون﴾ وكان الاستهزاء بإظهار الإيمان في غاية الشناعة والقباحة استعظمه كل من سمعه وتوجه له أن يسأل ويقال: سبحان الله هؤلاء الذين هذا شأنهم ما مصير أمرهم وعقبى حالهم وكيف معاملة الله تعالى بهم؟ فأجيب عن السؤال المتوهم ببيان أن عاقبة استهزائهم ما هي ولم يتعرض المصنف لنكتة هذا الأمر صريحًا بل اكتفى بالإشارة إليها بقوله: «وإنما استؤنف به» واقتصر على ذكر نكتة الأمر الثاني وهو كون الجملة الاستئنافية مصدرة بذكر اسم الله تعالى وعدم التعرض لذكر المؤمنين المستهزأ بهم. وهي أمران: الأول أنها صدرت بذكر اسم الله تعالى ليدل على أن الله تعالى يكفي مؤونتهم عبادة المؤمنين وينتقم لهم بأن يتولى بنفسه مجازاة المنافقين وينزل عليهم الحقارة والهواة ولا يحوج المؤمنين إلى أن يعارضوهم بمقابلة استهزائهم بما يماثله من الاستهزاء وفيه تعظيم لشأن المؤمنين. والثاني أنها صدرت بذلك ليدل على أن استهزاء المنافقين لا يؤبه به أي لا يبالي به ولا يعتد به المؤمنون في مقابلة ما يفعل بهم حتى يعارضوهم بما يكون جزاء لاستهزائهم. فلذلك لم يصدر الجملة المستأنفة بذكر المؤمنين بذلك لأن ما يفعل بهم صادر عمن يضمحل علمهم وقدرته في جنب علمه وقدرته بخلاف استهزاء المؤمنين فإنه يماثل استهزاء المنافقين لتماثل علمهم وقدرتهم، فكيف يؤبه به بمعارضة المؤمنين إياهم في جنب ما يفعل الله، تعالى بهم؟ **قوله: (ولعله لم يقل الله مستهزىء بهم)** إشارة إلى جواب ما يقال من أنه هلا قيل: الله مستهزىء بهم ليطابق قولهم: ﴿إنما نحن مستهزئون﴾ فقوله: «ليطابق» علة للمنفي وقوله: «إيماء» علة للنفي. وتقرير الجواب أنه صير «يستهزىء» على «مستهزىء» بناء على أن «يستهزىء» يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتًا بعد وقت. أما إفادته للحدوث والتجدد فلكونه فعلاً، وأما كون ذلك وقتًا بعد وقت فلأن المضارع لما كان دالاً على الزمان المستقبل الذي ينقلب إلى الحال شيئًا بعد شيء على الاستمرار ناسب أن يقصد به أن معنى مصدره المقارن لذلك يحدث على منواله حدوثًا مستمراً استمراراً تجدديًا لا ثبوتياً كما في الجملة الاسمية. والنكاية في العدوان تصيبهم بثلاثة بقتل ونحوه فتخرج سالمًا. قال أبو النجم:

تنكى العداة وتنكر الأضيافا

ويتجدّدُ حينًا بعد حينٍ، وهكذا كانت نِكايات الله فيهم كما قال: ﴿أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ﴾ [التوبة: ١٢٦].

﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾﴾ من مَدَّ الجَيشَ وأَمَدَّه إذا زاده وقوّاه، ومنه مددت السراجَ والأرضَ إذا استصلحتَهما بالزيت والسَّمَادِ لا من المدّ في العمر فإنّه يُعَدّى باللام كأُملِي له، ويدلّ عليه قراءةُ ابن كثير ويُمِدُّهم. والمعتزلةُ لمّا تعذّرَ عليهم إجراءُ الكلام على ظاهره قالوا: لما منعهم الله تعالى الطاقَة التي يَمنَحُها المؤمنينَ وخَذَلهم بسب

يعني أن عقوبات الله تعالى تستمر فيهم استمرارًا تجدديًا.

قوله: (والسماد) بالفتح السرقين والراد، أي إذا أصلحت السراج بالزيت والأرض بالسماد وزدت فيهما ما تزداد به قوتهما. فمعنى قوله تعالى: ﴿ويمدهم في طغيانهم﴾ يزيد طغيانهم ويعطيهم مزادًا فيه ﴿ويعمهون﴾ حال من ضمير ﴿يمدهم﴾ قيل: إن ههنا مجازًا في التعلق والإِيقاع من حيث إن المد أوقع عليهم وإنما يوقع حقيقة على ما وقع المد والزيادة فيه كالكفر والطغيان، ورد بالمنع بناء على أن مدهم في الكفر ومد كفرهم واحد. والمعتزلة لما رأوا أن زيادتهم في الطغيان ليست مما صلح في حقهم فلا يجوز إسنادها إليه تعالى زعم بعضهم أن «يمد» ههنا ليس من المدد بمعنى الزيادة والتقوية بل من «المد والإمهال في العمر» فمعنى «يمدهم» يطول في عمرهم ويمهلهم كي ينتهوا ويطيعوا فما ازدادوا إلا طغيانًا. والمصنف لم يرض به لوجهين: الأول أن المد في العمر إنما يستعمل باللام يقال: مد له بمعنى أمهله كما أن الإملاء بمعنى الإمهال يعدى باللام فيقال: أملى له أي أمهله. والثاني أن قراءة ابن كثير «ويمدهم» بضم الياء وكسر الميم صريح في أنه من الإمداد بمعنى إعطاء المدد لا من المد في العمر إذ لم يستعمل مد من المد بمعنى الإمهال في العمر فينبغي أن يكون «يمد» في قراءة من قرأ بفتح الياء وضم الميم من المد أيضًا لأن بعض القراءات يفسر بعضًا كما يفسر بعض الآيات بعضًا. **قوله: (والمعتزلة لما تعذر عليهم اجراء الكلام على ظاهره)** من حيث كونه مخالفًا لما زعموه من أن ما هو الأصلح للعبد يجب عليه تعالى رعايته. وإعطاء المدد في الطغيان من الأفعال القبيحة فلا يجوز إسناده إليه تعالى من حيث إنه تعالى أضاف ذلك المد إلى إخوانهم حيث قال: ﴿وَإِخْوَٰنُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي ٱلْغَيِّ﴾ [الأعراف: ٢٠٢] فكيف يكون مضافًا إليه تعالى؟ ومن حيث إنه تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلو كان المد فيه فعلاً له تعالى لما صح أن يذمهم عليه اضطروا إلى تأويل الآية وأولوه بوجوه: الأول جعل المسند وهو المد مجازًا لغويًا وإسناده إليه تعالى مجازًا عقليًا. ذكر في الحواشي الشريفية: أنهم لما أصروا على كفرهم خذلهم الله تعالى ومنعهم ألطافه فتزايد الرين أي الدنس في قلوبهم فسمي ذلك التزايد أي ما تزايد من الرين مدًا في الطغيان وأسند إعطاؤه إلى الله

كفرِهم وإصرارِهم وسَدِّهم طريقَ التوفيق على أنسهم فتزايدت بسببه قلوبُهم رَيْنًا وظلمةً تَزَايدُ قلوب المؤمنين انشراحًا ونورًا، أو مكّن الشيطانَ من إغوائهم فزادهم طغيانًا أسَنَد ذلك إلى الله تعالى إسنادَ الفعل إلى المسبِّبِ مجازًا وأضافَ الطغيانَ إليهم لئلا يتوهم أن

تعالى. ففي المسند مجاز لغوي، وفي الإسناد مجاز عقلي لأنه إسناد الفعل إلى المسبب له وفاعله في الحقيقة هم الكفرة. إلى هنا كلامه. يعني أن قوله تعالى: ﴿يمدهم في طغيانهم﴾ بمعنى يعطيهم المدد في الطغيان مشتمل على مجازين: مجاز في المفرد وهو المدد في الطغيان فإنه حقيقة فيما يكون من جنس الطغيان والتوغل في الكفر لما تزايد من تزايد الرين كان مجازًا لأنه ليس من جنس الطغيان بل هو أمر مسبب عنه. فإن الطغيان والإصرار على الكفر سبب لخذلان الله تعالى إياهم والخذلان سبب لتزايد الرين فظهر أن الرين الزائد ليس من جنس الطغيان بل هو أمر آخر متفرع عليه فلا يكون تحصيله فيهم مدًا في الطغيان فإطلاق المد عليه إطلاق مجازي. وكذا إسناده إليه تعالى إسناد من قبيل إسناد الفعل إلى المسبب لأن الكفر والرين ومدده كلها من أفعال الكفرة عند المعتزلة إلا أن تزايد الرين وما كان مددًا لما كان متسببًا عن منع الله تعالى ألطافه عنهم أسند المد بمعنى تزايد الرين إليه تعالى لأنه مسببه. وقد مر أن اللطف ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة أو ترك المعصية، وما أدى منه إلى فعل الطاعة يسمى توفيقًا وما أدى إلى ترك المعصية يسمى عصمة فكل واحد منهما مندرج تحت اللطف اندراج الأخص تحت الأعم. **قوله:** (أو مكن الشيطان) عطف على قوله: «منعهم». وأشار إلى وجه ثانٍ من تأويلات المعتزلة ولا مجاز في المفرد على هذه الوجه إذ ليس المراد بالمد ما تزايد من الرين بل ما تزايد من الطغيان، وإنما المجاز في الإسناد لأن المد بمعنى زيادة الطغيان فعل الشيطان إلا أنه أسند إليه تعالى على طريق إسناد الفعل إلى المسبب أيضًا لأن الشيطان إنما فعله بسبب تمكين الله تعالى إياه وإقداره عليه إلا أن إسناده إلى الشيطان أيضًا مجازي لأن أصل الطغيان وما زاد عليه كله فعل الشيطان عندهم إلا أنه لما صدر عنهم بإغواء الشيطان وإغرائه أسند إليه لكونه تعالى موجدًا سببه، وذلك لأن الشيطان ليس قادرًا على خلق شيء في العبد فإنه ليس له سلطان على العبد سوى الوسوسة والإغواء وإلا لما نجا من شره أحد. وأشار المصنف إلى ما قلنا بقوله: «مكن الشيطان من إغوائهم فزادهم طغيانًا أي بسبب إغوائه فقط وليس له مدخل في تزايد الطغيان بشيء سوى الإغواء. ولا شك أن تزايد الطغيان أمر حادث لا بد له من محدث وهم لا يجوزون كونه محدثًا لله تعالى، وقد تقرر أن الشيطان لا يقدر على إحداث شيء في العبد فتعين أن يكون محدثه هو العبد على زعمهم. إلا أنه لما كان حاصلاً بسبب إغواء الشيطان وكان الإغواء حاصلاً بتمكين الله تعالى وإقداره على أن الإغواء كان سببًا بعيدًا لتزايد الطغيان فأسند إليه

إسنادَ الفعل إليه على الحقيقة، ومصداقُ ذلك أنه لمّا أسنَدَ المدّ إلى الشياطين أطلق الغَيّ قال: ﴿وَإِخْوَٰنُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِى ٱلْغَىِّ﴾ [الأعراف: ٢٠٢] وقيل: أصلُه يَمُدّ لهم بمعنى يُملِي لهم ويَمُدُّ في أعمَارِهم كي يتنبّهوا ويطيعوا فما زادوا إلا طغيانًا وعَمَهًا، فحذفت اللام وعُدِيَ الفعل بنفسه كما في قوله تعالى: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ﴾ [الأعراف: ١٥٥] أو التقدير يمدهم استصلاحًا وهم مع ذلك يعمهون في طغيانهم. والطغيان بالضم والكسر

تعالى لذلك. وقول المصنف: «قالوا لما منعهم الله تعالى» الخ جواب «لما» الأولى وقوله: «يمنحها» أي يعطيها وقوله: «بسبب كفرهم» متعلق بقوله: «منعهم» وقوله: «أسند ذلك» جواب «لما» الثانية وقوله: «إلى المسبب» على صيغة اسم الفاعل وقوله: «وأضاف الطغيان إليهم» بيان لقرينة الإسناد المجازي في الوجهين.

قوله: (ومصداق ذلك) أي ما يصدق كون الإضافة إليهم قرينة المجاز. ولا يخفى أن قوله: «وأضاف الطغيان إليهم» تتمة للوجهين المذكورين من تأويلات المعتزلة. وعند أصحابنا إسناد المد إلى إخوانهم إسناد مجازي وإسناده إليه تعالى حقيقي، على عكس ما زعمه المعتزلة. وأضاف الطغيان إليهم باعتبار اتصافهم به وكونهم محلاً له لا باعتبار إيجادهم إياه.
قوله: (وقيل: أصله يمدّ لهم) جواب ثالث من طرف المعتزلة معطوف على جملة قوله: «لما منعهم» مع جوابه. والمعنى أن المعتزلة لما تعذر عليهم إجراء الكلام على ظاهره صرفوه عن ظاهره وجعلوه من باب الحذف والإيصال كما في قوله تعالى: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ﴾ [الأعراف: ١٥٥] أي من قومه فيكون كل واحد من قوله: «طغيانهم» و «يعمهون» حالاً من ضمير «يمدهم» على سبيل الترادف أو الثاني حال من ضمير الأول على التداخل. ولما كان المد في العمر فعل الله تعالى حقيقة اعتبر في فعله تعالى عند المعتزلة أمران: الأول كونه معللاً بالأغراض والثاني كونه على وفق مصالح العباد. أشار إلى اعتبارهما ههنا يقول: «كي ينتبهوا أو يطيعوا» ثم لما كان الحال قيدًا للعامل مقارنًا مضمونها لمضمونه في الوجود اعتبر زيادة كل واحد من طغيانهم وعمههم بحسب ازدياد عمرهم، وأشار إليه بقوله: «فما ازدادوا إلا طغيانًا وعمهًا». وأما الحصر فلا دلالة عليه في نظم القرآن وإنما هو مستفاد من المقام.
قوله: (أو التقدير يمدهم استصلاحًا وهم مع ذلك يعمهون في طغيانهم) جواب رابع من طرف المعتزلة بصرف الآية عن ظاهرها مع كون يمدهم من المد بمعنى يعطيهم مددًا ويزيدهم قوة في رشادهم وصلاحهم بإقامة الدلائل النقلية والعقلية، وبيان غاية كل واحد من الإطاعة والغواية وإفاضة ما يحتاجون إليه من الأموال والأولاد ونحوها استصلاحًا لحالهم وطلبًا لاهتدائهم ونجاتهم من العذاب المؤبد. وقوله: «استصلاحًا» مبني على ما ذهب إليه المعتزلة من كون أفعاله تعالى معللة بالأغراض ووجوب كونها على وفق مصالح العباد.

كلُقيان ولقيان تجاوُزُ الحدّ في العتو والغلوّ في الكفر، وأصله تجاوُزُ الشيء عن مكانه قال تعالى: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا ٱلْمَآءُ حَمَلْنَٰكُمْ﴾ [الحاقة: ١١] والعمهُ في البصيرة كالعمى في البصر وهو التحيّر في الأمر يقال: رجل عامهٌ وعمهٌ وأرضٌ عمهاء لامَنَا ربها قال:

أعمى الهُدى بالجاهلين العُمّه

﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ﴾ اختاروها عليه واستبدلوها به وأصله بذل الثمن لتحصيل ما يُطلب من الأعيان، فإن كان أحد العوضين ناضًا تعيّن من حيث إنّه لا يطلب لعينه أن يكون ثمنا وبذلُهُ اشتراءً، وإلاّ فأي العوضين تصورتَه بصورة الثمن فباذلُهُ مشترٍ وآخذُه بائعٌ ولذلك عدّت الكلمتان من الأضداد. ثم استعير للإعراض عما في يده محَصِّلاً به غيره سواء كان من المعاني أو الأعيان.

وقوله: «وهم مع ذلك يعمهون في طغيانهم» إشارة إلى كيفية صرف الآية عن ظاهرها فإن ظاهرها يدل على أن قوله: ﴿في طغيانهم﴾ متعلق «بيمدهم» فجعله متعلقًا «بيعمهون» وجعل «يعمهون» خبر مبتدأ محذوف والجملة مستأنفة لبيان عدم انتفاعهم بما أمدهم الله تعالى به. **قوله:** (كلقيان ولقيان) فإنهما مصدران بمعنى اللقاء. يقال: لقيته لقاء بالمد ولقي بالضم والقصر ولقيا بالتشديد ولقيانًا ولقيانة واحدة ولقية واحدة ولقاة واحدة. قال الواحدي: كل شيء جاوز القدر فقد طغى. ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا ٱلْمَآءُ﴾ [الحاقة: ١١] وقيل لفرعون إنه: «طغى» أي أسرف في العصيان حتى ادعى الربوبية. **قوله:** (وأرض عمهاء) الظاهر أنه من توصيف المحل بوصف من حل فيه، والمنار علم الطريق الجوهري: عمه الرجل بكسر الميم فهو عمه وعامه والجمع عمه. قال رؤبة:

ومهمه أطرافه في مهمه (أعمى الهدى بالجاهلين العمه)

وأرض عمهاء لا علم بها. انتهى. أي رب مفازة لا تنتهي سعة بل أطرافها من جوانبها متصلة بمفازة أخرى. أعمى الهدى أي خفي المنار بالقياس إلى من لا دراية له بالمالك، وبالجاهلين متعلق بأعمى الهدى وهو صفة بعد صفة لقوله: «ومهمه» أي هدى المهمه أعمى بالنسبة إلى الجاهلية بجهات المفاوز وكيفية الوصول منها إلى المطالب. ووصف الهدى بكونه أعمى والمراد عمى سالك المهمه وهدى المهمه كونه بين الأعلام واضح المسالك، وإضافة الأعمى إلى الهدى من قبيل إضافة الصفة إلى فاعلها كما في قولك: أسود المقلة وأحمر الخد؛ جعل الشاعر خفاء العلم عمى له بطريق الاستعارة. ثم إنه تعالى لما بيّن أن يجازي المنافقين على استهزائهم بالمؤمنين بقوله: ﴿الله يستهزىء بهم ويمدهم في طغيانهم﴾ قال: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ تعليلاً لاستحقاقهم الاستهزاء الأبلغ والمد في

....

الطغيان على سبيل الاستئناف وتقريرًا لقوله ﴿ويمدهم في طغيانهم يعمهون﴾.

قوله (تعالى: أولئك الذين) في محل الرفع على أنه مبتدأ وقوله: ﴿الذين﴾ مع صلته خبره وقوله: ﴿فاربحت تجارتهم﴾ عطف على الجملة الواقعة صلة وهي ﴿اشتروا﴾ وحركت الواو في ﴿اشتروا﴾ لالتقاء الساكنين واختير لها الضم للفرق بين واو الجمع والواو الأصلية في نحو استقاموا. وقال الفراء: حركت بمثل حركة الياء المحذوفة قبلها. وقال ابن كيسان: الضمة في الواو أخف من الكسرة أو هي مثلها في جنسهم. **قوله: (اختاروها عليه)** مبني على ما تقرر من أن الباء تصحب المتروك الذي كان في يده، ثم أعرض عنه لتحصيل غيره، وأن فعل الاشتراء إنما يتعدى بنفسه للمأخوذ المختار. **قوله: (وأصله)** أي أصل الاشتراء. ومعناه الحقيقي في عرف أهل اللغة وهو تصريح بأن الاختيار والاستبدال معنى مجازي له. وقوله: «من الأعيان» احتراز عن بذل المال لتحصيل المنفعة فإنه استئجار لا اشتراء. وقوله: «تعيّن» جزاء الشرطية وقوله: «أن يكون ثمنًا» فاعل تعيّن وما بينهما اعتراض للتعليل. وفي الصحاح: أهل الحجاز يسمون الدراهم والدنانير نضًا وناضًا فالنض من الأموال عندهم ما ليس بسلعة ولا حيوان ولا عقار، ويقال له: النقد أيضًا. أي إن كان أحد العوضين فقط درهم ودنانير تعيّن أن يكون بدله اشتراء وأن يكون نفس ذلك العوض ثمنًا من حيث إن ذلك العوض لا يطلب لتحصيل الأعيان أو المنافع وهو معنى الثمن. **قوله: (وإلا)** أي وإن لم يكن أحد العوضين فقط ناضًا بأن لا يكون شيء منهما ناضًا كما في بيع السلعة بالسلعة، أو كان كلاهما ناضين معًا كما في الصرف فأي العوضين تصورته بصورة الثمن. وأدخلت عليه الباء فيما إذا كان العوض بالإيجاب والقبول بذكر اللفظين أو اعتبرت كون بذله وسيلة لتحصيل غيره كما في البيع بطريق التعاطي. فباذل ذلك العوض المتصور بصورة الثمن يسمى مشتريًا لما في يد الآخذ، وآخذه يسمى بائعًا لما في يده. **قوله: (ولذلك)** أي ولأجل أن كل واحد من العاقدين فيما لم يكن أحد العوضين ناضًا يصح أن يسمى بائعًا ومشتريًا باعتبارين عدت كلمتا البيع والشراء من الأضداد حيث أطلق كل واحد منهما على كل واحد من الإيجاب والقبول في عقد المقابضة والصرف، كما أطلق لفظ الجون على الأبيض والأسود، ولفظ القرء على الطهر والحيض. **قوله: (سواء كان من المعاني أو الأعيان)** الظاهر أن المستتر في «كان» راجع إلى كل واحد من الغير «وما» الموصولة في قوله: «عما في يده محصلاً به غيره» على سبيل البدل. وقد ذكر أن ما في يده في الاشتراء الحقيقي مخصوص بكونه مالاً متقومًا لأن الثمن اسم للمال المتقوم وكذا المال العين الذي يطلب تحصيله ببذل ما في يده مخصوص بكونه من الأعيان. وقد استعمل لفظ «اشتروا» في الآية بمعنى استبدلوا

ومنه قول الشاعر:

أخذتُ بالجُمة رأسًا أزعُرا وبالثنايا الواضحاتِ الدُّرى دُرا
وبالطويل العمر عمرًا جَيذرا كما اشترى المسلِمُ إذ تنصّرا

الضلالة بما في أيديهم من الهدى واختاروها، وشيء من البدلين ليس من قبيل الأموال والأعيان فلا يعتبر إذ يعتبر في عموم المعنى المجازي للفظ الاشتراء» عموم كل واحد من البدلين لا عموم العين فقط. فقول الفاضل المولى خسرو: سواء كان ذلك الغير من المعاني والأعيان محل بحث وأيًا ما كان فلفظ «اشتروا» في الآية استعارة تبعية شبه الإعراض عن الهدى الذي في يده باعتبار تمكنه منه وقدرته على تحصيله محصلاً بذلك غيره وهو الضلالة بالاشتراء الحقيقي الذي هو بذل المال لمقابلة العين لاشتمالهما على مطلق الاستدلال فأطلق اسم الاشتراء على الإعراض المذكور ثم اشتق منه لفظ «اشتروا». **قوله**: (**ومنه قول الشاعر**) قيل: هو أبو النجم يصف امرأته أي ومن استعارة لفظ الاشتراء للإعراض المذكور فإن المسلم المتنصر قد أعرض عما في يده من الإسلام محصلاً به غيره من النصرانية. والباء في «بالجمة» للبدل، والجمة بضم الجيم رأس استغرق شعرها جميع منابت الشعر بحيث لم يبق شيء من أجزاء الرأس خاليًا عن الشعر، وكان ذلك الشعر أكثر من الوفرة وهي الشعر المنتهى إلى شحمة الأذن، ثم اللمة وهي التي ألمت بالمنكبين، والأزعر الأصلع وهو الذي انحسر شعر مقدم رأسه والدردر بضم الدالين منابت أسنان الصبي وقيل الأسنان الساقطة الباقية الأصول. **قوله**: (وبالطويل العمر) أي وأخذت بالعمر الطويل. فلما قدمت الصفة انقلب العمر بدلاً من الطويل أو عطف بيان له. و «الجيذر» بالجيم والذال المعجمتين القصير. وقوله: «كما اشترى المسلم إذ تنصرا» تلميح إلى قصة جبلة بن الأيهم وهي أنه كان رجلاً نصرانيًا من غسان وكان آخر ملك من ملوك غسان فقدم إلى عمر رضي الله عنه وأسلم ثم صار إلى مكة فطاف، واتفق أن رجلاً من بني فزارة وطيء إزاره فلطمه جبلة فهشم بها أنفه وكسر ثناياه فمضى الفزاري المظلوم إلى عمر فشكا منه فحكم إما العفو وإما القصاص. فقال جبلة: أتقتص مني وأنا ملك وهو سوقة! فقال عمر: شملك وإياه الإسلام فلا تفاضل بينكما إلا في العاقبة. فسأل جبلة التأخير إلى الغد. فلما كان من الليل ركب وبني عمه ولحق بالشام مرتدًا. نعوذ بالله. ورُوِي أن جبلة ندم على ما فعل من غير إقلاع وأنشد:

تنصرت بعد الحق عار اللطمة وما كان فيها لو صبرت لها ضرر
وأدركني فيها لجاج حمية فبعت لها العين الصحيحة بالعور
فيا ليت أمي لم تلدني وليتني صبرت على القول الذي قاله عمر

ثم اتسع فيه فاستعمل للرغبة عن الشيء طمعًا في غيره. والمعنى أنهم أخلّوا بالهدى الذي جعل الله لهم بالفطرة التي فطر الناسَ عليها محصلين الضلالة التي ذهبوا إليها أو اختاروا الضلالة واستحبّوها على الهدى.

﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ﴾ ترشيحٌ للمجاز لمّا استعمل الاشتراء في معاملتِهم اتبَعه

قوله: (ثم اتسع فيه) أي بعد استعماله في المعنى الثاني على طريق الاستعارة، استعمل في معنى ثالث هو أعم من الثاني وهو الإعراض عن الشيء مطلقًا أي سواء كان في يده أولاً طمعًا في غيره واختيارًا لذلك الغير على ذلك الشيء. ولما ذكر المعنيين المجازيين وكان كل واحد منهما محتملاً ههنا أراد تطبيق الآية الكريمة عليهما على وجه يندفع به الإشكال الذي يرد عليها وهو أنهم لم يكونوا على هدى فكيف اشتروا الضلالة به؟ أما تطبيقها على الأول فبقوله: «والمعنى أنهم أخلوا بالهدى الذي جعل الله لهم» الخ وحاصله أن المراد بالهدى الهدى الذي جبلوا عليه وهو خلقهم عقلاء مميزين متفكرين متمكنين من تحصيل العقائد الحقة دون الباطلة والأخلاق الرديئة وهو الفطرة السليمة عن كل خلل ونقصان المهيأة لقبول كل فضل وإحسان، ولا شك أن هذا الهدى كان حاصلاً لهم وفي يدهم وأنهم كانوا عليه ثم استبدلوا به الضلالة. فإذًا المجاز في ثبوت الهدى جاز مرسل من قبيل ذكر المسبب وإرادة السبب لأن تلك الفطر سبب للهدى، فلما كانوا على هدى بالمعنى المذكور وأنهم أخلوا به وحصلوا بدله الضلالة صح أن يقال إنهم اشتروا الضلالة بالهدى. وأما تطبيقها على الثاني فبقوله: «أو اختاروا الضلالة واستحبوها على الهدى» يعني أن الاشتراء ليس بمعنى الاستبدال المقتضي للأخذ والإعطاء وكون المعطي حاصلاً في يد المشتري حتى يجب كونهم على هدى، بل هو بمعنى الاختيار والترجيح والإعراض عن الآخر سواء كان في يده أولاً. ولا شك أن اختيار الضلالة على الهدى لا يقتضي كونهم على هدى فاندفع به الإشكال أيضًا.

قوله: (ترشيح للمجاز) الترشيح في اللغة بمعنى التزيين وبمعنى التربية والتقوية. والترشيح المجازي في الاصطلاح أن يؤتى بصفة أو تنويع كلام يلائم المستعار منه الذي هو المعنى الحقيقي للفظ «الاشتراء» وقد يوجد في المجاز المرسل كما يقال: لفلان يد طولى أي قدرة كاملة. والفرق بينه وبين الاستعارة التخييلية، مع أن في كل واحد منهما إثبات لوازم المستعار منه وملائماته للمستعار له، أن الترشيح إنما يكون بعد تمام الاستعارة بقرينتها ولا شك أن التخييل في المكتبة قرينة لها فلا يكون ترشيحًا وإن كان ملائمًا للمستعار منه، بل ما زاد عليه من ملائماته هو الذي يكون ترشيحًا. وبيّن وجه كون قوله تعالى: ﴿فما ربحت تجارتهم﴾ استعارة بقوله: «لما استعمل الاشتراء» الخ والمراد بمعاملتهم استبدال الضلالة

بما يشالكه تمثيلاً لخسارهم ونحوُه:

ولـمّـا رأيـتُ الـنـسـر عـزّ ابـنَ دَايَـةٍ وعَشَّشَ في وكريه جَاشَ له صَدرِي

بالهدى واختيارها عليه أي ولما استعمل الاشتراء فيها بطريق الاستعارة التبعية بقرينة ذكر الضلالة والهدى اتبع هذا الاستعمال والاستعارة بما يشاء كله أي بما يلائم الاشتراء الحقيقي ويناسبه. **قوله**: (تمثيلاً) عله لقوله: «اتبعه» أي اتبعه به تصويرًا لخسارهم أي لما فات عنهم من فوائد الهدى بصورة خسار التجارة في معاملتهم المتعلقة بالأعيان ولم يقل تمثيلاً لعدم ربحهم مع أنه المناسب لقوله تعالى: ﴿فما ربحت تجارتهم﴾ لأنه كناية عن الخسران فإن عدم الربح لازم للخسران ينتقل الذهن منه إليه بمعونة المقام لا سيما إذا انضم إليه قوله: ﴿وما كانوا مهتدين﴾ فإنه يدل دلالة ظاهرة على خسارهم. **قوله**: (ونحوه) أي في كون الاستعارة مرشحة باتباعها ما يلائم المستعار منه. **قوله**:

(ولـمـا رأيـت الـنـسـر عـزّ ابـن دايـة وعشش في وكريه جاش له صدري)

النسر في الأصل طائر أبيض معروف يقال: بالتركي كركس، وابن داية كنية الغراب الأسود، وعز أي غلب، ويقال: عشش الطائر تعشِشًا وعش الطائر موضعه الذي يجمعه من دِقاق العيدان وغيرها للتفريخ فيه وهو في أفنان الشجر. فإذا كان في جبل أو جدار ونحوها فهو وكر ووكن، وإذا كان في الأرض فهو أفحوص وأدخى. وقيل: الوكر العش حيث كان في جبل أو شجر. وضمير «عز وعشش» للنسر وضمير «وكرية» لابن داية. والمراد بتعشيشه في وكري الغراب حلوله ونزوله فيهما. وقوله: «جاش له صدري» جواب «لما»، وهو من جاشت القدر تجيش أي غلت، والمراد بغليان الصدر اضطرابه استعار لفظ النسر للشيب، ولفظ ابن داية للشعر الأسود. ورشح الاستعارتين بأن اتبعهما بذكر التعشيش وبالوكرين لأن الغراب يكون له وكران وكر للشتاء ووكر للصيف، والوكران استعارتان للحية وللرأس أو للفودين وهما جانبا الرأس، كما أن التعشيش استعارة للحلول والنزول. وكون التعشيش والوكر ترشيحًا للمجاز لا ينافي كونهما استعارتين فإن كونهما ترشيحًا ليس باعتبار المعنى المقصود بهما بل باعتبار لفظيهما ومعناهما الأصلي. فإن الترشيح قد يكون باقيًا على حقيقته تابعًا للاستعارة ولا يقصد بها إلا تقويتها كقولك: رأيت أسدًا وافي البراثن، فإنك لا تريد به إلا زيادة تصوير الشجاع وأنه أسد كامل من غير أن تذهب بلفظ البراثن إلى معنى آخر. وقد يكون مستعارًا من ملائم المستعار منه لملائم المستعار له كما في البيت، فإن لفظ الوكرين كما ذكر استعير فيه من معناه الحقيقي للرأس واللحية أو للفودين، ولفظ التعشيش للحلول والنزول فيهما مع كونهما مستعارين ترشيحًا لتينك الاستعارتين لا باعتبار المعنى المقصود

والتجارة طلب الربح بالبيع والشراء والربح الفضل على رأس المال ولذلك سمّي شِفًّا وإسناده إلى التجارة وهو لأربابها على الاتساع لتلبسها بالفاعل أو لمشابهتها إياه من حيث إنها سبب الربح والخسران.

بهما بل باعتبار لفظيهما ومعناهما الأصلي. **قوله:** (ولذلك) أي ولكون الربح هو الفضل سمي أي الربح شفًا وهو بكسر الشين الفضل. يقال: اشف بعض ولده علي بعض أي فضله عليه. وقيل: الشف أيضًا النقصان فهو من الأضداد.

قوله: (**وإسناده إلى التجارة وهو لأربابها**) الظاهر أن ضمير إسناده راجع إلى الخسار في قوله: «تمثيلاً لخسارهم» على وفق ما في الكشاف من قوله: كيف نسب الخسران إلى التجارة فإن عدم الربح وإن لم يكن نفس الخسران ولا مستلزمًا بل هو أعم منه بحسب نفس مفهومه لوجوده بدون الخسران بقرينة قوله سابقًا: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ ولاحقًا ﴿وما كانوا مهتدين﴾ فإن التجارة الصادرة عمن لم يهتد لطرق التجارة وتحصيل الربح تكون خسارة عليه. على أن لقائل أن يمنع كون انتفاء الربح أعم من الخسران في هذه المادة فإنه وإن كان أعم منه نظرًا إلى نفس مفهومه كما ذكر إلا أن كل واحد منهما ضد للآخر ولازم مساوٍ له في باب المعاملة في الدين فإنها لا تكون إلا رابحة أو خاسرة. فمن ترك الحق واختار الباطل عليه فصفقته خاسرة خائبة ومن ترك الباطل واتبع الحق فصفقته رابحة وهو سعيد، فنفي أحد الوجهين في هذه المقابلة يكون إثباتًا للوصف الآخر إذا كان المحل قابلاً لهما جميعًا. كما إذا قيل: زيد ليس بعالم أو ليس بساكن فإنه يكون إثباتًا للجهل والحركة له لقبول المحل كلا الضدين وانعدام الواسطة بينهما، بخلاف ما إذا قيل للجدار: إنه ليس بعالم فإنه لا يكون إثباتًا للجهل له لعدم قبوله للعلم والجهل، وكذا لو قيل: هذا الثوب ليس بأبيض فإنه لا يكون إثبات السواد له لأن بينهما أضدادًا كثيرة من الحمرة والصفرة ونحوهما. ولما كان نفي الربح كناية عن الخسران ورد أن يقال كيف أسند الخسران إلى التجارة وهو لا يقوم بها بل بأربابها وهم التجار؟ أجاب بأنه إسناد مجازي حيث أسند فعل التاجر إلى ما هو ملابس له وهو التجارة فإنها ملابسة للفاعل الحقيقي من حيث إنها فعل له أيضًا، وإن لم تعتبر مشابهتها له في ملابسة الفعل بها كملابسته بفاعله الحقيقي وهذا على تقدير أن لا يشترط في الإسناد المجازي مشابهة الفاعل المجازي بالفاعل الحقيقي في ملابسة الفعل بل اكتفى بمجرد تلبسه به مطلقًا. **قوله:** (**أو لمشابهتها إياه**) أي لمشابهة التجارة للفاعل الحقيقي في ملابسة الفعل لكل واحد منهما فإن الربح والخسران كما يلابسان فاعلهما الحقيقي وهو التاجر يلابسان التجارة أيضًا من حيث إنهما سبب لها فيكون إسنادهما إليها من قبيل إسناد الفعل إلى سببه، وهذا على تقدير أن يعتبر الشرط المذكور فيه. قال صاحب

﴿وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ١٦﴾ لِطُرق التجارة فإنّ المقصودَ منها سلامةُ رأسِ المال والربحُ وهؤلاء قد أضاعوا الطّلبتَين لأنّ رأسَ مالهم كان الفطرةَ السليمةَ والعقلَ الصرف، لما اعتقدوا هذه الضلالات بطل استعدادهم واختلّ عقلهم ولم يبق لهم رأس مال يتوسلون به إلى درك الحق ونيل الكمال فبَقَوا خاسرين آيسين من الربح فاقدين للأصل.

الكشاف: الإسناد المجازي أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشترين. وقال الشريف المحقق: هذا تفسير للإسناد المجازي بما هو أعم مما سبق إذ قد اشترط هناك مضاهاة الفاعل المجازي للفاعل الحقيقي لملابسة الفعل، وقد اقتصر ههنا على تلبسه به مطلقًا، ولك أن تحمله على التقييد اعتمادًا على ما سلف وتقول: التجارة سبب مفضي إلى كل واحد من الربح والخسران. انتهى. وأما إذا لم يكن نفي الربح في قوله: ﴿فما ربحت﴾ كناية عن الخسران بل بقي على نفس معناه وهو انتفاء الربح عن التجارة فلا يرد أن يقال كيف أسند عدم الربح إلى التجارة؟ والحال أن التجارة ليس من حقها أن يسند إليها ذلك وذلك لأن إسناده إليها إسناد إلى ما هو محل لها حقيقة. نعم، يرد أن يقال: ما الفائدة في إسناد عدم الربح إلى التجارة وهي غير قابلة لشيء من الربح والخسران؟ فكان بمنزلة أن يقال: ما فيها الحجر. ولا شك في انتفاء فائدة مثل هذا الكلام لأنه بيان لما هو معلوم بالضرورة ويدفع بجعل الإسناد مبنيًا على الاتساع والتجوز.

قوله: (وما كانوا مهتدين) معطوف على قوله: ﴿فما ربحت تجارتهم﴾ وقد مرّ أنه معطوف على الجملة الواقعة صلة وهي قوله: ﴿اشتروا الضلالة بالهدى﴾ فيكون مجموع المعطوف والمعطوف عليه بالواو مترتبًا ومتفرعًا على قوله: ﴿اشتروا الضلالة بالهدى﴾ لأن قوله تعالى: ﴿فما ربحت﴾ معطوف على قوله: ﴿اشتروا﴾ بالفاء الدالة على الترتيب، وما بعده معطوف عليه بالواو الجامعة فيكون المجموع مترتبًا على الاشتراء المذكور. والمصنف أشار إلى وجه ترتيبهما بالفاء على ما ذكر بقوله: «فإن المقصود من التجارة» أمران: أحدهم سلامة رأس المال والثاني استفادة الربح والنماء يعني أن مضمون الجملتين جعل مرتبًا على الاشتراء المذكور بالفاء لكونهما لازمين له متفرعين عليه، وذلك لأن المطلوب من التجارة هو سلامة رأس المال واستفادة الربح والنماء. وهؤلاء المنافقون الذين استبدلوا الضلالة بالهدى الفطري قد أضاعوا الطلبتين أي المطلوبين، فإن الطلبة بكسر الطاء وسكون اللام ما طلبته من شيء، وإنما قلنا إنهم أضاعوهما جميعًا لأن رأس مالهم كان الفطرة السليمة عن دنس الكفر وسوء العقائد والأخلاق والاستعدد التام لدرك الحق ونيل الكمال والعقل الصرف أي الخالص عن معارضة الوهم وغلبة الهوى فلما اشتروا الضلالة بالهدى الذي جبلوا عليه واعتقدوا هذه الضلالات بطل استعدادهم الفطري عن أصله واختلّ عقلهم، وإن بقي أصله

﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ لمّا جاء بحقيقةِ حالِهم عَقبها بضرب المَثَل زيادةً في التوضيح والتقرير فإنه أوقع في القلب واقع للخصم الألَدَّ لأنّه يُريك المُتَخَيَّل محققًا والمعقولَ محسوسًا ولأمر مّا أكثر الله في كُتُبِهِ الأمثالَ وَفشَت في كلام الأنبياء

الذي هو مبنى التكليف فهذا هو إضاعة الطلبة الأولى ويلزمها إضاعة الثانية لأنهم إذ لم يبق لهم رأس مال كيف يتأتى منهم أن يتجروا به ويكتسبوا العقائد الحقة والمعارف المطابقة للواقع ويستكملوا بحسب قوتهم النظرية والعملية؟ فلا جرم بقوا آيسين من الربح خاسرين الربح الحقيقي والنعيم الأبدي. فظهر أن من اشترى الضلالة بالهدى كم يلزمه أن يكون خاسرًا في تجارته يلزمه أيضًا أن لا يكون مهتديًا لطرق التجارة حيث لم يسلك المسلك المؤدي إلى طلبتي التجار المستبصرين المهتدين المميزين بين ما يؤدي إلى الربح وما يؤدي إلى الخسران فلذلك رتبهما على الاشتراء المذكور بالفاء الدالة على التعقيب. ولما كان قوله تعالى: ﴿فما ربحت تجارتهم﴾ ترشيحًا للاستعارة المذكورة من حيث كونه ملائمًا للمستعار منه، وهو الاشتراء الحقيقي، أشار المصنف إلى أن قوله تعالى: ﴿وما كانوا مهتدين﴾ راجع إلى الترشيح أيضًا فلذلك عطف على ما قبله بالواو الجامعة، ووجه الإشارة؟ أنه بيّن أن المراد بعدم الاهتداء عدم اهتدائهم لطريق التجارة لا عدم اهتدائهم في أمر الدين ليكون تكرارًا لما سبق، فإن عدم كونهم مهتدين في أمر الدين قد فهم من استبدال الضلالة بالهدى فمن استبدلها به لا يكون مهتديًا في أمر الدين بالضرورة فيلزم التكرار، فلما فسره بقوله: «لطرق التجارة» وجعله من قبيل ترشيح الاستعارة توهم لزوم التكرار. وهذا التقدير والاستخراج مبني على أن كون قوله تعالى: ﴿وما كانوا مهتدين﴾ عطفًا على قوله: ﴿اشتروا الضلالة بالهدى﴾ أولى كما يرشدك إليه تأملك وذلك أن كونه معطوفًا على قوله: ﴿فما ربحت﴾ يقتضي كون عدم اهتدائهم لطريق التجارة مترتبًا ومتفرعًا على الاشتراء المذكور كما هو مقتضى كلمة الفاء الدالة على التعقيب، وليس الأمر كذلك بل الاشتراء مترتب على عدم الاهتداء وعلى تقدير عطفه على «اشتروا» يندفع هذا المحذور وتكون العلة مجموع الأمرين اللذين عطف أحدهما على الآخر بالواو.

قوله: (لمّا جاء بحقيقة حالهم) يعني أن الله تعالى لما بيّن بقوله: ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله﴾ إلى هنا حقيقة حال المنافقين وصفتهم لأنه بمنزلة الصفة الكاشفة عن حقيقتهم أراد ههنا أن يكشف عنها كشفًا تامًا ويبرزها في معرض المحسوس المشاهد فعقبها بضرب المثل مبالغة في البيان، لأن ضرب المثل أوقع في القلب وأقمع أي أشد قهرًا وإذلالاً للخصم الألد أي الشديد الخصومة. فإن الوهم لا يساعد العقل في إدراك المعقول الصرف بل ينازعه ويمنعه عن إدراكه، وبضرب المثل يبرز المعقول في صورة المحسوس فيساعد

والحكماء. والمَثَلُ في الأصل بمعنى النظير يقال: مِثل ومَثَل ومَثِيل كشِبه وشَبَه وشَبِيه، ثم قيل للقول السائر المُمثّل: مضربُه بمورده ولا يُضرَبُ إلاّ ما فيه غرابةٌ، ولذلك حوفظ

الوهم العقل في إدراكه لأن شأن الوهم إدراك المعاني المنتزعة من المحسوسات، فلذلك كان ضرب المثل أبلغ في بيان حالهمْ بالنسبة إلى مجرد تقرير الحجة عليهم. والتنكير في قوله: «ولأمر ما للتعظيم» أي ولأمر مهم عظيم الشأن أكثر الله تعالى الأمثال في كتبه. **قوله:** (كشبه وشبه) يعني أن المثل. والمثل في أصل اللغة بمعنى النظير، كما أن الشبه والشبه كذلك، إلا أن الشبه يكون بمعنى المشابهة أيضًا يقال: بينهما شبه بالتحريك أي مشابهة. **قوله:** (ثم قيل للقول السائر) أي ثم نقل من معناه اللغوي إلى معنى آخر عرفي يتفرع عليه معنى ثالث مجازي كما سيذكر. والسائر هو الفاشي المشهور الدائر بين الناس، ولا يكفي فشوه في تسميته مثلاً بل لا بد مع فشوه من أن يكون مستعملاً على سبيل الاستعارة التمثيلية في حال شبهه بما ورد فيه أولاً تشبيهًا تمثيليًا. وأشار إليه بقوله: «المثل مضربه بمورده» والمراد بمورده هو الصورة التي شبهت بالصورة الأولى الأصلية وعبر عنها بالقول الوارد في الصورة الأولى على طريق التعبير عن المشبه باسم المشبه به وسمي القول المضروب للصورة الثانية المشبهة بالأولى مثلاً، لأن المماثلة بالحقيقة صفة نفس الصورة التي هي المضرب فإنها هي التي شبهتْ بالمورد واللفظ المضروب دال عليه فسمي مثلاً نظرًا إلى كون مدلوله شبيهًا بالمورد. فظهر بما قلنا إن قوله: «الممثل مضربه بمورده» إشارة إلى بيان المناسبة المصححة للنقل بين المعني اللغوي والمعنى المنقول إليه. **قوله:** (ولا يضرب إلا ما فيه غرابة) بوجه من الوجوه إما بحسب معناه كما في قولهم: رب رمية من غير رام، فإن إثبات الرمي ونفي الرامي معنى غريب يشبه التناقض. وفيه أيضًا شيء من الحذف والإضمار إذ التقدير: رب رمية مصيبة من رام مخطىء لأنه يضرب لكل من أصاب في شيء وليس بأهل له. وإما بحسب خصوص ذلك اللفظ بأن يشتمل على ألفاظ نادرة لا تستعملها العامة كقول من قال: أنا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب، يضرب في المجرب الذي يشتفي برأيه وعقله. فقوله: «جذيلها» تصغير الجذل المضاف إلى ضمير المؤنثة الغائبة، والجذل أصل شجر يقطع أعلاه ويبقى أسفله قدر ذراع أو أكثر، والجاذل المنتصب مكانه لا يبرح والذي ينصب في منازل الإبل لتحتك به الإبل الجربي. يقال: احتك بالشيء أي حك نفسه عليه. والعذق بفتح العين وهو النخلة بحملها، والمرجب اسم مفعول من الترجيب وهو أن تدعم الشجرة إذا كثر حملها لئلا تنكسر أغصانها. وبالجملة لا بد في اللفظ المضروب أن يكون فيه غرابة من بعض الوجود أي وجه كان. **قوله:** (ولذلك) أي ولكون المثل العرفي بحيث يعتبر فيه كونه سائرًا مشهورًا في الصورة الأصلية المشبه بها حتى صار كأنه علم له وكونه مشتملاً على نوع

عليه من التغيير ثم استعير لكل حال أو قصة أو صفة لها شأن وفيها غرابة مثل قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [الرعد: ٣٥] وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] والمعنى حالهم العجيبة الشأن كحال مَن استوقد نارًا. والذي بمعنى الذين كما في قوله تعالى: ﴿وَخُضْتُمْ كَٱلَّذِى خَاضُوٓا۟﴾ [التوبة: ٦٩] إن جعل مرجعَ الضمير في

غرابة حوفظ عليه من التغيير وحمى، لأن الأعلام لا تتغير ولأنه لو غير لربما انتفت الدلالة على تلك الغربة في التركيب المغير إليه. والأظهر أن الحفظ على الأمثال وعدم جواز تطرق التغير لها من أجل أن المثل استعارة فيجب أن يكون عين اللفظ الدل على المشبه به لأن اللفظ المستعار يجب أن يكون كذلك مثلاً لو قيل: الصيف ضيعت اللبن بفتح تاء الخطاب كان تغييرًا لأصله إذ هو بكسر تاء المخاطبة فلا يكون مثلاً. وقصته أن امرأة كانت تحت رجل وكان شيخًا فنشزت هي منه فطلقها الشيخ في وقت الصيف ثم تزوجها شاب فقير فأجدبت أي أصابها جدب وهو ضد الخصب، فجاءت يومًا إلى زوجها الأول تطلب منه لبنًا فأجابها بقوله: الصيف ضيعت اللبن فاشتهر هذا القول بين الناس بحيث صار كأنه علم الحال تلك المرأة، ثم ضرب مثلاً في كل من تطلب شيئًا فوته على نفسه في وقته تشبيهًا لحاله بحال تلك المرأة. فلو كان المضروب مذكرًا وقيل له: «ضيعت» بالتذكير لم يكن استعارة لأن الأمثال لا تغير. **قوله: (ثم استعير لكل حال الخ)** لما ذكر أن للمثل مفهومًا لغويًا وهو النظير والشبيه ثم نقل منه إلى معنى عرفي وهو القول السائر، وكان لفظ المثل مستعملاً في موضع لا يصح أن يحمل فيه على أحد هذين المعنيين كما في هذه الآية وفي قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الرعد: ٣٥] وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] احتاج إلى بيان استعماله في معانٍ أخر مشابهة لمعناه العرفي من حيث كونها مشتملة على شأن وغرابة فيكون لفظ المثل في تلك المعاني استعارة تصريحية كاستعارة الأسد للرجل الشجاع. **قوله: (لها شأن وفيها غرابة)** صفة لكل مما تقدم على سبيل البدل. والمقصود من هذا التوصيف بيان الجامع بين المعنى العرفي المستعار منه والمستعار له وهو الاشتراك في الغرابة وعظم الشأن. فسر صاحب الكشاف قوله تعالى في صورة محمد ﷺ ﴿مثل الجنة التي وعد المتقون﴾ بقوله: فيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة الغريبة، ثم أخذ في بيان عجائب تلك القصة بقوله: ﴿فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ﴾ [محمد: ١٥] الآية وفسر قوله تعالى: ﴿ولله المثل الأعلى﴾ بقوله: أي له الوصف الذي له شأن من العظمة والجلالة. ومعنى هذه الآية حالهم العجيبة الشأن كحال من استوقد نارًا. **قوله: (والذي بمعنى الذين)** جواب عن سؤال مقدر تقديره أن الظاهر أن قوله: ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ [البقرة: ١٧] جواب «لما» وأن ضمير الجمع في قوله: ﴿بنورهم﴾ يرجع إلى قوله: ﴿الذي استوقد نارً﴾ وهو مفرد. ولا

نورهم وإنما جاز ذلك ولم يجز وَضعُ القائم موضع القائمينَ لأنه غير مقصود بالوصف بل الجملة التي هي صلته وهو وصلةٌ إلى وصف المعرفة بها ولأنه ليس باسم تام بل هو

يخفى أن رجوع ضمير الجمع إلى المفرد غير معقول فما وجه رجوعه إليه؟ وذكر المصنف لبيان رجوعه إليه؟ وذكر المصنف لبيان رجوعه إليه ثلاث تأويلات: الأول أن يكون «الذي» بمعنى «الذين» مخففًا منه بحذف نونه كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدۡقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُتَّقُونَ﴾ [الزمر: ٣٣] فإن قيل: لو كان «الذي» بمعنى «الذين» لقيل «استوقدوا» كما قال تعالى: ﴿كَٱلَّذِى خَاضُوٓاْ﴾ [التوبة: ٦٩] أجيب بأن «الذي» لفظ مفرد وإن كان بمعنى الجمع فتوحيد الضمير إنما هو بالنظر إلى إفراد اللفظ. وقيد المصنف كون «الذي» بمعنى «الذين» بكونه مرجع ضمير الجمع في قوله: ﴿بنورهم﴾ لأنه إذا كان ضمير «نورهم» للمنافقين بأن يكون جوب «لما» محذوفًا، ويكون تقدير الكلام خمدت ناره ويكون جملة ﴿ذهب الله بنورهم﴾ استئنافًا مبينًا لوجه الشبه بين حال المنافقين وحال من استوقد نارًا فانطفأت ناره، فحينئذ لا يحتاج إلى جعل «الذي» بمعنى «الذين» إذ لم يرجع إليه ضمير الجمع حينئذ. **قوله**: (وإنما جاز ذلك) أي جاز كون «الذي» بمعنى «الذين» وأن يوضع موضعه وأن يرجع إليه ضمير الجمع مع أن الصفات المفردة نحو: القائم لا يجوز أن تكون بمعنى الجمع وأن توضع موضعه ويرجع إليها ضمير الجمع، فلا يقال: جاء الرجال القائم وإنما يقال: الرجال القائمون. والفرق بينهما أن «الذي» غير مقصود بالوصف بل المقصود بالوصف هو الجملة التي وقعت صلة له فإذا قلنا: جاءني الرجل الذي قام المقصود الأصلي توصيف الاسم بالجملة إلا أن الجملة لما كانت نكرة والاسم معرفة ولا يصح أن توصف المعرفة بالنكرة أتى بالموصول ليكون وصلة ووسيلة إلى وصف المعرفة بها، ولما كان المقصود بالوصف هو جملة الصلة اعتبر مطابقتها للموصوف بكون ما فيها من الضمير العائد إلى الموصوف مطابقًا له في الإفراد والجمعية ولم تعتبر المطابقة بين «الذي» وموصوفه لأن المطابقة للموصوف إنما تجب فيما بين الأوصاف وموصوفاتها لا فيما بينهم وبين ما هو وسيلة إلى الوصف بخلاف نحو: القائم والقاعد فإنه مقصود بالوصف فاعتبر مطابقته لموصوفه فلم يجز وضع المفرد موضع الجمع فيه بل شرط موافقته لما أريد به. **قوله**: (وهو وصلة) جواب عما يقال: إذا كان المقصود بالوصف وهو الجملة التي وقعت صلة فأي فائدة في ذكر الموصول؟ **قوله**: (ولأنه ليس باسم) فرق بين «الذي» وبين نحو «القائم» من الصفات حتى جاز وضع الذي موضع «الذين» ولم يجز وضع المفرد من الصفات موضع جمعه. وبيانه أن «الذي» لما لم يكن اسمًا تامًا في إفادة المعنى ما لم تقترن به الصلة لم يقع في التركيب فاعلاً أو مفعولاً أو مبتدأ أو خبرًا أو غير ذلك إلا مع صلته فكان مجموع الموصول

كالجزء منه، فحقّه أن لا يجمع كما لم يجمع أخواته ويستويَ فيه الواحد والجمع. وليس الذي جمعَه لمصحح بل ذو زيادة زيدت لزيادة المعنى ولذلك جاء بالياء أبدًا على اللغة الفصيحة التي عليها التنزيل ولكونه مستطالاً بصلته استَحق التخفيفَ، ولذلك بُولغ فيه فحذف ياؤه ثم كسَرتُهُ ثم اقتصر على اللام في أسماء الفاعلين والمفعولين. أو قصد به

مع صلته بمنزلة اسم تام، وتجرد الموصول بمنزلة جزء منه فحينئذ كان حقه أن لا يجمع لأن الجمعية من خواص الاسم التام المستقل بالإفادة فلذلك جاز أن يوضع موضع «الذين» وأن يستوي فيه الواحد والجمع كسائر الموصولات نحو «من» و «ما» الموصولتين. **قوله:** (ويستوي) بالنصب معطوف على قوله: «لا يجمع» ولما حكم بأن حقه أن لا يجمع توجه أن يقال: فكيف قيل «الذين» بالياء والنون في مقام الجمع «كمسلمين» وهو جمع مصحح لمسلم؟ فدفعه بقوله: «وليس الذين بجمعه المصحح» لأنه مخصوص بأولي العلم «والذي» عام ولفظ «الذين» وإن كان يطلق إلا على جماعة أولي العلم إلا أن ذلك لا يكفي في كونه جمعًا مصححًا بل لا بد معه أن يختص لفظ المفرد بأولي العلم «كالمسلم» و «القائم». وأيضًا إنه لم يجىء على سنن الجموع المتمكنة حيث لم يزد فيه إلا النون فقط ولم يستعمل إلا مع الياء في جميع الأحوال ولو كان جمعًا مصححًا لكن بالواو في حال الرفع. وهو معنى قوله: «ولذلك جاء بالياء أبدًا» أي ولعدم كونه جمعًا مصححًا لم يقل «الذون» في حال الرفع على اللغة الفصيحة التي عليها التنزيل كما في قوله تعالى: ﴿فأما الذين آمنوا﴾ الآية. و «الذون» في حال الرفع إنما هي لغة هذيلية. وقد تحذف النون من «الذون» تخفيفًا كما في قوله:

قومي ألذ وبعكاظ طيروا شررا   من روس قومك ضربًا بالمصاقيل

ومن «الذين» أيضًا كما في قوله:

وإن الذي حانت بفلج دماؤهم

كذا في شرح الرضي ولأن الجمع سواء كان مصححًا أو مكسرًا لا بد أن يكون له لفظ مفرد حامل لمعنى الجنسية مع الوحدة العارضة لها، ولفظ «الذين» ليس له لفظ مفرد لأن لفظ «الذي» يدل على المعنى الجنسي المتناول للمفرد والجماعة. فإذ أريدت الدلالة على الجنس من حيث تعدده في ضمن العدد والكثرة فقط زيدت النون فلم تبق صلاحية لأن يراد به فرد، أو فردان كما صلح لذلك لفظ «الذي» بل يتعين أن يراد به الجماعة ويصير كاسم الجنس المحلى بلام الاستغراق ومثله لا يكون جمعًا، وهو معنى قوله: «بل ذو زيادة زيدت لزيادة المعنى» وهي الاختصاص كأن يرد به الجمعية والكثرة المفقودة في «الذي». وقوله:

جنس المستوقدين أو الفوج الذي استوقد، والاستيقاد طلب الوقود والسعي في تحصيله وهو سطوع النار وارتفاع لهبها، واشتقاق النار من نار ينور نورًا إذا نفر لأن فيها حركة واضطرابًا.

«ولكونه مستطالاً بصلته» علة متقدمة لقوله: «استحق التخفيف» أي بحذف نونه، والجملة استئناف جواب عما يرد على قوله: «ولذلك» أي ولاستحقاقه التخفيف بولغ في تخفيفه فحذف ياؤه. فقيل: ألذِ بكسر الذال ثم اقتصر على اللام بحذف الذال فقيل: الضارب والمضروب مثلاً. قال صاحب الكشاف في المفصل: واسم الفاعل كالضارب في معنى الفعل وهو مع المرفوع به جملة واقعة صلة اللام. أراد به جواب ما يقال: كيف يصح أن يقال الصلة لا بد أن تكون جملة واسم الفاعل مع فاعله قد يكون صلة للام وليس بجملة؟ وتقرير الجواب أن قولنا: الضارب أباه زيد معناه الذي ضرب أباه زيد بدلالة عطف الفعل عليه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُصَّدِّقِينَ وَٱلْمُصَّدِّقَٰتِ وَأَقْرَضُوا۟ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [الحديد: ١٨] فإن المعنى إن الذين أصدقوا وأقرضوا إلا أن الفعل أخرج على صورة اسم الفاعل أو المفعول على حسب ما يقتضيه المقام. فقيل في نحو جاءني الذي ضرب أباه: جاءني الضارب أباه، وفي نحو جاءني الذي ضرب: جاءني المضروب مراعاة لجانب اللفظ. فإن الألف واللام وإن كان بمعنى «الذي» إلا أنه في صورة الألف واللام الذي للتعريف وهو من خواص الاسم ولا يدخل الفعل، فلذلك أخرج الفعل على صورة الاسم عند تخفيف «الذي» وتغييره إلى صورة الألف واللام مع بقاء معنى الفعل فكانت صلة الألف واللام أيضًا جملة فعلية. والتأويل الثاني لرجوع ضمير الجمع في قوله: ﴿بنورهم﴾ إلى «الذي» ما ذكره بقوله: «أو قصد به جنس المستوقد» وهو معطوف على قوله: «بمعنى الذين» كأنه قيل: رجع ضمير «نورهم» إلى «الذي» لكونه بمعنى «الذين» أو لما قصد به جنس المستوقدين أو لكون التقدير كمثل الفوج الذي استوقد نارًا. والفرق بين هذين الوجهين أن ضمير «استوقد» و «نورهم» على الأول يرجع إلى نفس «الذي» لكن باعتبار كونه بمعنى جنس المستوقدين وهو باعتبار تناول الآحاد المستوقدين في معنى الجمع وبالنظر إلى المعنى الجنسي والمفهوم الكلي المشترك بينهما مفرد فأفرد ضميرًا «استوقد» بملاحظة المعنى الجنسي، وجمع ضمير بنورهم باعتبار تناوله الآحاد المستوقدين. وعلى الثاني يرجع كل واحد من الضميرين إلى الموصوف المقدر المفرد اللفظ المجموع المعنى فأفرد الضمير الراجع إليه تارة وجمع أخرى نظرًا إلى ما فيه من الجهتين. **قوله**: (طلب الوقود) وهو بضم الواو مصدر وقدت النار تقد أي توقدت، وسطعت أي ارتفعت واستعلت، وأوقدها غيرها واستوقدها أي أشعلها، فالاستيقاد بمعنى الإيقاد بالسعي والطلب، كالاستخراج بمعنى الإخرج بالسعي والطلب. فمعنى استوقد نارًا اشتعل نارًا بنفسه، والوقود بفتح الواو الحطب ونحوه. **قوله**: (واشتقاق النار من نار ينور نورًا إذا نفر) أي فرّ والنور الضياء الحاصل من النير والنور،

﴿فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ﴾ أي النارُ ما حولَ المستوقِدانِ جَعلتَها متعدّيةً وإلاّ أمكن أن تكون مسندة إلى ما والتأنيث لأنّ ما حوله أشياءُ وأمَاكِنُ، أو إلى ضمير النار. وما موصولةٌ في معنى الأمكنة نصب على الظرف أو مزيدةٌ وحولَه ظرفٌ وتأليف الحول للدَوَران وقيل للعام حول لأنه يدور. ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ جواب لما والضمير للذي،

أيضًا جمع النقور من الظباء يقال: ظباء نور وبقرة نوار أي تفر من البرية. وأضاء يكون لازمًا ومتعديًا يقال: أضاء الشيء نفسه أي استضاء وتنور، وأضاءه غيره أي نوره. والظاهر أن أضاء في الآية متعدية مسندة إلى ضمير «النار» وما في قوله: «ما حوله» منصوب المحل بوقوع الإضاءة عليه وقوله: «حوله» منصوب على أنه ظرف مكان يقال: قعدوا حوله وحواليه وحوليه بكسر اللام. قال عليه الصلاة والسلام: «اللهم حوالينا ولا علينا». و «ما» موصوله و «حوله» صلتها، ويجوز أن تكون نكرة موصوفة و «حوله» صفتها أي مكانًا حوله وضمير «حوله» للمستوقد. والمعنى فلما جعلت النار ما حول المستوقد منورًا مضيئًا.

قوله: (وإلا) أي وإن لم تجعل الإضاءة متعدية أمكن أن يكون فعل الإضاءة. مسندًا إلى كلمة «ما» ويكون تأنيث أضاءت للحمل على المعنى لأن كلمة «ما» سواء كانت موصولة أو موصوفة وقعت عبارة عن الأماكن المتعددة والأشياء الكثيرة فكانت في معنى الجماعة. والمعنى فلما أضاءت وتنورت الأماكن والأشياء التي حول المستوقد. وحينئذ إما أن تكون «ما» مزيدة و «حوله» ظرفًا لغوًا لأضاءت أو موصولة وقعت عبارة «عن الأمكنة وحوله» ظرف في موضع الصلة، فيكون الموصول مع صلته مفعولاً فيه لأضاءت لكون الموصول عبارة عن الأمكنة. والمعنى فلما أضاءت النار أي صارت مضيئة في الأمكنة التي حوله. **قوله: (وتأليف الحول للدوران)** أي وتأليف حروف لفظ الحول على هذا الترتيب للدلالة على الدوران والطواف. ومنه: حال الشيء واستحال أي تغير. ومنه: حال الإنسان وهي عوارضه التي تتغير وتدور عليه. ومنه: «الحوالة وهي اسم من أحال عليه بدينه أي غيره إليه وأداره عليه.

قوله: (جواب لما) فإن قيل: جواب «لما» يجب أن يكون سببًا عما دخل عليه كلمة «لما» لما تقرر من أنها لوجود الثاني لوجود الأول والإضاءة ليست سببًا لإذهاب الله تعالى النور؟ أجيب بأنها قد تستعمل مجازًا لمجرد الظرفية كما في قوله:

كما أدركت قومًا عطاشًا غمامة فلما رأوها اقشعت وتجلت

قوله: (والضمير للذي) أي ضمير الجمع في قوله: ﴿بنورهم﴾ راجع إلى «الذي» إما لكونه بمعنى «الذين» أو لأنه قصد به جنس المستوقد أو قدر له موصوف مفردًا للفظ مجموع

وجمعه للحمل على المعنى وعلى هذا إنما قال بنورهم ولم يقل بنارهم لأنه المراد من إيقادها أو استئنافٌ أجيب به اعتراضُ سائل يقول ما بالهم شبهت حالُهم بحال مستوقد انطفأت نارُه، أو بدلٌ من جملة التمثيل على سبيل البيان والضمير على الوجهين للمنافقين. والجوابُ محذوف كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِۦ﴾ [يوسف: ١٥] للإيجاز وأمن الالتباس وإسنادُ الذهابِ إلى الله تعالى إمّا لأنّ الكل بفعله

المعنى كالفوج ونحوه، أو أفرد ضمير «استوقد» نظرًا إلى ظاهر اللفظ لكونه في صورة المفرد. ولما ورد أن يقال: كان مقتضى الظاهر على هذا أن يقال: ذهب الله بنارهم لأن الملائم أن يكون الذاهب عين المكتسب الحادث، فإن المعنى فلما توقدت وأضاءت ما حوله حصل له الأمن وزال خوفه بمعاينة ما حوله طفئت ناره فبقي في الظلمة خائفًا متحيرًا. أجاب عنه بقوله: «ولم يقل بنارهم لأنه المراد من إيقادها» فإن المستوقد إنما سعى في إيقاد النار لينتفع بضوئها كما أن المنافق إنما أظهر الإيمان طلبًا لعصمة نفسه وماله من القتل والسبي، فإنه منتفع بنور الإيمان حالاً وخائب عنه بزواله بالكلية مآلاً. **قوله**: (أو استئناف) عطف على قوله: «جواب لما» وقوله: «أجيب» صفة لقوله: «استئناف» وقوله: «اعتراض» قائم مقام فاعل أجيب وقوله: «انطفأت ناره» في محل الجر على أنه صفة مستوقد وصف به للإشارة إلى أن جواب «لما» محذوف حينئذ أي حين كون ذهب الله استئنافًا. والتقدير فلما أضاءت ما حوله انطفأت ناره وخمدت، إلا أنه حذف الجواب للدلالة على أن حال المستوقد وما عرض له بعد ذلك من الخوف والحيرة والحسرة والخبط في الظلمة مما لا يدخل تحت الوصف والبيان، كما حذف جواب «لما» في قوله سبحانه وتعالى في سورة يوسف عليه الصلاة والسلام: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِۦ وَأَجۡمَعُوٓاْ أَن يَجۡعَلُوهُ فِي غَيَٰبَتِ ٱلۡجُبِّۚ﴾ [يوسف: ١٥] والتقدير فعلوا ما فعلوا من الأذى: فلما حذف جواب «لما» للدلالة على أن حال المستوقد بعدما أضاءت ما حوله مما لا يحيط به الوصف ولا يتبين بالتعبير والتقدير اتجه لسائل أن يسأل ويقول: ما وقع للمستوقد غب الإضاءة حال لا يمكن شرحها فما حال المنافقين المشابهة لحال المستوقد المذكور؟ فأجيب بأن يقال: ذهب الله بنورهم فذهاب النور وما يترتب عليه حينئذ من صفات المنافقين لا من صفات المستوقد كما هو كذلك على تقدير أن يجعل «ذهب الله» جواب «لما». ويحتمل أن يكون السؤال المتجه للسائل هو السؤال عن وجه الشبه بين حال المنافقين المشابهة وحال المستوقد، فحينئذ يكون قوله: ﴿ذهب الله بنورهم﴾ بيانًا لوجه الشبه. وقول المصنف رحمه الله «ما بالهم شبهت حالهم بحال مستوقد انطفأت ناره» يصح حمله على كل واحد من السؤالين. **قوله**: (أو بدل من جملة التمثيل) هو أيضًا معطوف على قوله: «جواب لما» وجملة التمثيل من قوله: مثلهم كمثل الذي استوقد نارًا فلما أضاءت

....

ما حوله خمدت فبقوا خابطين في ظلام متحيرين على فوات الضوء. وقوله: «على سبيل البيان» إشارة إلى أن البدل ههنا بمنزلة عطف البيان من حيث أن المقصود به إيضاح المتبوع وتفسيره من غير أن يصرف القصد إليه ويجعل المبدل منه في حكم الساقط المطروح ووجه جعله بدلاً كونه أوفى بتأدية المراد بالنسبة إلى جملة التمثيل. فإن المراد من تلك الجملة بيان حال المنافق بتمثيلهما بحال المستوقد فإنه يدل على أن الأوصاف المعتبرة في جانب المستوقد معتبرة في المنافق، وقد اعتبر في جانب المشبه به وهو المستوقد أمر أن إلسعي البليغ في تحصيل النور والانتفاع به أولاً وبقاؤه في الظلمة خائبًا متحيرًا من أجل زوال ما كسبه من النور آخرًا. إلا أن الأمر الثاني محذوف اعتمادًا على دلالة العقل وذلك أن الكلام مسوق لذم المنافقين وتشبيه حالهم بحال المستوقد والعقل ببديهته يعلم أن الخيبة عما حصله وسعى فيه بزوال نوره وبقائه في الظلمة معتبرة في جانب المشبه وأنه ليس التشبيه في مجرد تحصيل النور وتنور ما حوله، وإلا لكان الكلام في مدحهم وذمهم سواء فظهر أن خمود النار معتبر في جانب المستوقد بدلالة العقل، فلما اعتبر هذان الأمران في جانب المستوقد وشبه حال المنافقين بحاله دل ذلك على أنهما ثابتان للمنافق أيضًا وأنه منتفع بنوره حالاً وخائب عنه بزواله بالمرة مآلاً. ولا شك أن قوله سبحانه وتعالى: ﴿ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون﴾ أوفى بتأدية حال المنافقين بالنسبة إلى جملة التمثيل لأنه في معنى كان لهم نور فزال وبقوا متحيرين، لأن ذهاب النور لا يكون إلا بعد وجوده فيكون مدلوله مدلول جملة التمثيل مع زيادة توضيح وبيان من حيث إن ذهاب النور مصرح به فيه ومفهوم بدلالة العقل في جملة التمثيل.

قوله: (والضمير على الوجهين للمنافقين) يعني أن ضمير الجمع في قوله: ﴿بنورهم﴾ راجع إلى المنافقين سواء كان ذهب الله استئنافًا أو بدلاً وجواب «لما» محذوف وهو انطفأت أو خمدت والجملة الشرطية وهي قوله: ﴿فلما أضاءت﴾ مع جوابه المحذوف معطوفة على صلة «الذي» وهي قوله: ﴿استوقد﴾ فيكون التشبيه بحال المستوقد الموصوف بمضمون هذه الجملة الشرطية وجواب «لما» محذوف أيضًا في قوله سبحانه وتعالى: ﴿فلما ذهبوا به﴾ أي فعلوا ما فعلوا من أنواع الأذى كما مر. **قوله: (وإسناد الذهاب إلى الله سبحانه وتعالى الخ)** جواب عما يرد على كون ﴿ذهب الله بنورهم﴾ جواب «لما» وتقرير الإيراد أنه على تقدير كونه جواب «لما» يكون ضمير ﴿نورهم﴾ راجعًا إلى المستوقدين وهم لم يفعلوا شيئًا يستحقون به أن يذهب الله تعالى بنورهم فما وجه إسناده إليه تعالى؟ بخلاف ما إذا كان استئنافًا أو بدلاً فإن الضمير حينئذ يكون للمنافقين ولا شك أنهم مستحقون لأن يذهب الله

أو لأنّ الإطفاء حصل بسبب خفي أو أمر سماويّ كريح أو مطر، أو للمبالغة، ولذلك عُدّيَ الفعل بالباء دون الهمزة لما فيها من معنى الاستصحاب والاستمساك. يقال: ذهب السلطان بماله إذا أخذه وما أخذه الله وأمسكه فلا مرسل له، ولذلك عدل عن الضوء الذي هو مقتضى اللفظ إلى النور فإنه لو قيل ذهب الله بضوئهم احتمل ذهابَه بما في

سبحانه وتعالى بنورهم، فإسناده إليه سبحانه وتعالى حينئذ يكون حقيقة بلا خفاء. وأجاب عنه بوجوه: الأول أن المستوقدين وإن لم يفعلوا ما يستحقون به ذلك إلا أنه أسند الذهاب إليه سبحانه وتعالى بناء على أن الحوادث كلها سواء كان لكسب العبد مدخل في وجودها أولاً مسندة إليه سبحانه وتعالى خلقًا، وأنه لا يقبح شيء بالنسبة إليه سبحانه وتعالى عند أهل السنة. **قوله:** (أو لأن الأطفاء حصل بسبب خفي) جواب ثان للإيراد المذكور تقريره: «أن ذلك الإسناد مجازي من قبيل إسناد الفعل إلى المسبب أي موجد سببه مع أن حقه أن يسند إلى سببه الحقيقي أي فاعله الذي لو أسند إليه الفعل كان حقيقة لكنه صرف عنه وأسند إلى فاعله المجازي ثم إن السبب الحقيقي قد يكون خفيًا لا يعلم خصوصه وقد لا يكون خفيًا بل يكون معلومًا متعينًا كالريح والمطر مثلاً، وأشار إليهما بقوله: «بسبب خفي أو أمر سماوي» وعلى التقديرين يكون إسناده إليه سبحانه وتعالى لكونه مسببًا موجدًا لذلك السبب. **قوله:** (أو للمبالغة) في ذهاب نورهم لأن ما أخذه الله سبحانه وتعالى وأمسكه فلا مرسل له. وهو جواب آخر عن الإيراد المذكور تقريره: أن الكلام المشتمل على الإسناد وطرفيه والتعلق استعارة تمثيلية مثل: سال به الوادي وطارت به العنقاء فكذا قوله سبحانه وتعالى: ﴿ذهب الله بنورهم﴾ أريد به تمثيل نورهم في انطماسه رأسًا بحيث لا يتوقع الظفر به بعد بالأشياء التي ذهب الله بها فأطلق على المشبه ما يعبر به عن الحال المشبه به للمبالغة في ذهاب نورهم. **قوله:** (ولذلك) أي ولقصد المبالغة عدى ذهب بالباء دون الهمزة، مع أن الهمزة أظهر في إفادة معنى التعدية. قال الإمام: الفرق بين أذهبه وذهب به أن معنى أذهبه أزاله وجعله ذاهبًا، ومعنى ذهب به استصحبه ومضى به معه وذهب. فمعنى الآية أخذ الله نورهم وأمسكه، وظاهر أن ما أخذه الله سبحانه وتعالى وأمسكه فلا مرسل له فظهر أن ذهب به أبلغ من أذهبه. **قوله:** (ولذلك عدل) أي ولقصد المبالغة أيضًا عدل عن مقتضى الظاهر، وهو أن يقال: ذهب الله بضوئهم ليطابق قوله: ﴿فلما أضاءت﴾ ثم بيّن وجه العدول وأبلغية ما عدل إليه بالنسبة إلى ما عدل عنه بقوله: ﴿فإنه لو قيل﴾. والحاصل أن الضوء أتم وأقوى من النور فإن النور كيفية ظاهرة بنفسها مظهرة لغيرها وهو مقول بالتشكيك يطلق على الضعيف والقوي والذاتي والعرضي، والضوء لا يطلق إلا على التام القوي فلذلك أضيف إلى الشمس في قوله سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا﴾ [يونس: ٥] فإذا كان في الضوء زيادة

الضوء من الزيادة وبقاءَ ما يسمى نورًا والغرض إزالة النور عنهم رأسًا. ألاَ ترى كيف قرّر ذلك وأكّده بقوله.

﴿وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾﴾ فذكَرَ الظلمةَ التي هي عدَمُ النور وانطماسُه بالكلية وجَمعَها ونَكَّرَها ووصفها بأنها ظلمة خالصة لا يتراءى فيها شَبَحَانِ،

وقوة بالنسبة إلى النور وكان النور أنقص منه وأضعف ومعلوم أن إذهاب الأتم الأكمل لا يستلزم سلب الأنقص الأقل بخلاف سلب الأنقص فإنه يستلزم سلب الأتم الأكمل، فلا جرم كان إذهاب النور أبلغ من إذهاب الضوء، فإن الأول يدل على إزالة النور عنهم رأسًا وطمسه أي محوه بالكلية بخلاف الثاني فلذلك عدل عن ذكر الضوء إلى ذكر النور. **قوله: (ألا ترى)** تفسير لكون الغرض إزالة النور عنهم رأسًا فإن قوله سبحانه وتعالى: ﴿وتركهم في ظلمات لا يبصرون﴾ معطوف على قوله: ﴿ذهب الله بنورهم﴾ والعطف قد يكون للتفسير والتقرير. **قوله: (وجمعها ونكرها)** معطوفان على قوله: «فذكر الظلمة» وفي كل واحد منهما إشارة إلى المبالغة في ذهاب نورهم رأسًا فإن الظلمة مع كونها عدم النور رأسًا إذا جمعت دلت على أنها في شدتها وكمالها صارت كأنها ظلمات متراكمة ملتئمة بعضها إلى بعض. **قوله: (ووصفها)** إشارة إلى أن قوله سبحانه وتعالى: ﴿لا يبصرون﴾ صفة لقوله سبحانه وتعالى: ﴿ظلمات﴾ بحذف العائد وهو ﴿فيها﴾ كأنه قيل: في ظلمات لا يتراءى فيه شبحان. والمصنف رحمه الله أخذ هذه الاعتبارات من كلام الإمام رحمه الله، فإنه قال: فإن قيل: هلا قيل ذهب الله بضوئهم ليطابق قوله: ﴿فلما أضاءت﴾ الجواب أن ذكر النور أبلغ لأن الضوء فيه دلالة على الزيادة، فلو قيل: ذهب الله بضوئهم لأوهم الذهاب بالزيادة وبقاء ما يسمى نورًا والغرض إزالة النور عنهم بالكلية. ألا ترى كيف ذكر عقيبه قوله سبحانه وتعالى: ﴿وتركهم في ظلمات﴾ وحال الظلمة عبارة عن عدم النور وكيف جمعها وكيف نكرها وكيف اتبعها ما يدل على أنها ظلمة خالصة وهو قوله سبحانه وتعالى: ﴿لا يبصرون﴾.

قوله (بقوله تعالى: وتركهم في ظلمات) يعني أن «ترك» في هذه الآية معدى إلى مفعولين باعتبار التضمين أحد المفعولين الضمير المتصل وثانيهما قوله: ﴿في ظلمات﴾ والتقدير: وصيرهم مستقرين في ظلمات. وقوله: ﴿لا يبصرون﴾ يجوز أن يكون مفعولاً آخر بعد المفعول الثاني على سنن الأخبار المتتابعة للمخبر عنه الواحد كقولك: صيرت زيدًا عالمًا فاضلاً لأن المفعول الثاني في هذا الباب في معنى الخبر عن المفعول الأول، فلما جاز تعدد الخبر جاز تعدد المفعول الثاني. ويجوز أن يكون حالاً أي حال كونهم لا يبصرون ولعل الوجه اختيار أن يضمن ﴿تركهم﴾ في الآية معنى صيرهم مع أن الظاهر أنه يجوز أن يكون باقيًا على أصل معناه ويكون قوله: ﴿في ظلمات لا يبصرون﴾ حالين من ضمير ﴿تركهم﴾

وتَرَك في الأصل بمعنى طَرَحَ وخَلّى وله مفعول واحد فضُمِّنَ معنى صيّر فجرى مجرى أفعال القلوب كقوله تعالى: ﴿وتركهم في ظلمات﴾ وقول الشاعر:

فتركتُه جَزَر السباع يَنُشنَه

والظلمة مأخوذة من قولهم: ما ظلمك أن تفعل كذا أي ما منعك لأنها تسدّ البصر وتمنع الرؤية. وظلماتهم ظلمة الكفر وظلمةُ النفاق وظلمةُ يوم القيامة يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم أو ظلمةُ الضلال وظلمةُ سخط الله وظلمةُ

مترادفين أو متداخلين أي خلاهم حال كونهم في ظلمات غير مبصرين. وحينئذ لا يظهر كون قوله: ﴿وتركهم﴾ تقريرًا وتأكيدًا لما قبله لأنه إنما يكون تأكيدًا له إذا كان استقرارهم في الظلمات وعدم إبصارهم مسندًا إليه تعالى وتخليتهم حال كونهم في تينك الحالتين على إسنادهما إليه تعالى، فلذلك لم يبق ترك على أصل معناه بل ضمنه معنى «صير» ليكون تأكيدًا لقوله: ﴿ذهب الله بنورهم﴾ والبيت المذكور وهو قوله:

(فتركته جَزر السباع يَنُشنَه) يقصمن خمس بنانه والمعصم

ورُوِيَ:

ما بين قلة رأسه والمعصم

نص في كون «ترك» فيه بمعنى «صير» معدى إلى مفعولين لأن جزر السباع معرفة لا يحتمل الحال، بخلاف ما في الآية فإنه يجوز أن يكون «ترك» فيها بمعنى «طرح» و «خلى» ويكون قوله: ﴿في ظلمات لا يبصرون﴾ حالين مترادفين أو متداخلين. وجزر السباع اللحم الذي تأكله السباع يقال: تركوهم جزرًا بالتحريك إذا قتلوهم وصيروهم طعمة للسباع. والجزر فعل بمعنى مفعول لأنه معد لأن تجزره السباع بأنيابها كما يجزر القصاب بالحديد. والنوش مصدر ناش ينوش أي تناول. والقصم الأكل بمقدم الأسنان لا بالأضراس. والمعصم موضع السوار من الساعد. يقول: قتلته وصيرته طعمة للسباع حتى تناولته وأكلته بمقدم أسنانها. **قوله**: (والظلمة مأخوذة من قولهم: ما ظلمك) أي ما منعك يعني أن الظلمة بمعنى عدم النور وانطماسه بالكلية منقول من الظلم بمعنى المنع، لأن عدم النور يسد البصر ويمنعه من النفوذ إلى المرئي. **قوله**: (وظلماتهم ظلمة الكفر) يعني أن الآية تستدعي أن يكون للمنافقين ظلمات متعددة مجتمعة سواء جعل ضمير «بنورهم» و «تركهم» راجعًا إلى «المستوقدين» أو إلى «المنافقين». أما على الثاني فظاهر، وأما على الأول فلأنهم لما شبهوا بمن ترك في الظلمات ظلمة الليل وظلمة الغمام وظلمة تطبيقه لزم أن يكون لهم أيضًا ظلمات متعددة تعددًا حقيقيًا أو يكون لهم ظلمة واحدة شديدة تكون لغاية شدتها وكثافتها كائنها

العقاب السرمد أو ظلمةٌ شديدة كأنها ظلمة متراكمة. ومفعول لا يبصرون من قبيل المطروح المتروك فكأنّ الفعل غير متعد، والآية مثلٌ ضربه الله لمن آتاهُ ضربًا مِن الهدى فأضاعه ولم يتوصل به إلى نعيم الأبد فبقي متحيّرًا متحسّرًا، تقريرًا وتوضيحًا لما تضمّنته الآية الأولى ويدخل تحت عمومه هؤلاء المنافقُونَ فإنّهم أضاعوا ما نطقت به ألسنتهم من

ظلمات متراكمة بعضها فوق بعض. والظاهر أن الإضافة في نحو «ظلمة الكفر» و «ظلمة الضلال» من قبيل إضافة المشبه به إلى المشبه كما في «لجين الماء» فإن أصله ماء كاللجين وهو الفضة، فإن المعصية تسود القلب وتظلمه على قدر ما فيها من المخالفة فهي سبب لظلمة القلب وظلمة يوم القيامة. وقد شبه السبب بالمسبب للدلالة على قوة السببية ولا يستلزم ذلك أن يجعل من إضافة المسبب إلى السبب بناء على علاقة السببية وأبدل قوله: «يوم ترى المؤمنين» من «يوم القيامة» تنبيهًا على أن ظلمة ذلك اليوم ليست عامة لجميع أهله بل هي مختصة بمن يستحق.

قوله: (**ومفعول لا يبصرون من قبيل المطروح المتروك**) أي ليس من قبيل المقدر المنوي فإن الفعل المتعدي قد يكون تعلقه بالمفعول مرادًا بأن لا يقصد مجرد صدوره من فاعله بل يقصد بيان صدوره منه متعلقًا بمفعوله فحينئذ يكون عدم ذكر المفعول للاختصار اعتمادًا على القرينة الدالة عليه، وقد ينزل منزلة اللازم بأن يكون المقصود بيان مجرد صدوره من الفاعل فلا يذكر له مفعول لا صريحًا ولا مقدرًا بل يقتصر على بيان مجرد صدوره، وفيما نحن فيه وإن جاز أن يكون المفعول مقدرًا منويًا ويكون عدم ذكره للتعميم مع الإيجاز كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [يونس: ٢٥] أي يدعو كل أحد. ويكون تقدير هذه الآية أنهم لا يبصرون شيئًا ما إلا أن المصنف رحمه الله لم يلتفت إليه وجعل المقصود مجرد بيان انتفاء الإبصار عنهم كأنه قيل: ليس لهم أبصار بناء على أنه أبلغ من نفي التعليق لأن نفي أصل الفعل يستلزم نفي التعليق من غير عكس. **قوله**: (**والآية مثل**) أي نظير بمعنى إيراد نظير ضربه الله تعالى لمن آتاه ضربًا أي أعطاه نوعًا من الهدى كالعلم المنير لمن عمل بموجبه والقوى السليمة والأعضاء السوية والأمن والفراغ واليسار والدلائل العقلية والنقلية فأضاعه فبقي متحيرًا في أمره متحسرًا على فوت ذلك الهدى. وقوله: «تقريرًا» مفعول له لقوله: «ضربه الله». **قوله**: (**وتوضيحًا لما تضمنته الآية الأولى**) وهي قوله سبحانه وتعالى: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين﴾ فإن مضمونها اختيارهم العمى على الهدى وبقاؤهم على عدم الاهتداء وهذ أمر عقلي ومعنى معقول فصور هذا المعنى المعقول بالتمثيل المذكور في صورة المحسوس. فمعنى التوضيح والتقرير مستفاد من تشبيه المعقول بالمحسوس وتصويره بصورة الأمر المشاهد والممثل في

الحق باستبطان الكفر وإظهاره حين خلوا إلى شياطينهم ومن آثر الضلالة على الهدى المجعول له بالفطرة أو ارتد عن دينه بعدما آمن. ومن صحّ له أحوال الإرادة فادّعى

قوله: «والآية مثل» بمعنى النظير على تقدير مضاف أي هي إيراد نظير بمعنى أنه تمثيل غير مخصوص بالمنافقين بل يعمهم وغيرهم ممن آتاه الله ضربًا من الهدى فأضاعه. فإن قيل: ضمير «مثلهم» راجع إلى «المنافقين» قطعًا فما الوجه في تعميم الممثل حتى يدخل تحت عمومه الطوائف الثلاث التي ذكرها ببيان ظلماتهم، فأما ظلمة المنافقين فهي ظلمة الكفر وظلمة النفاق وظلمة يوم القيامة، وأما ظلمة من لم يظهر الإيمان رأسًا أو من آمن ثم ارتد فهي ظلمة الضلالة وظلمة سخط الله تعالى وظلمة العقاب السرمد، فإن الكافر الأصلي والمرتدين المجاهرين اشتروا الضلالة على الهدى بمعنى الاستعداد الفطري للاهتداء بالقلب والقالب فوقعهما في ظلمة الضلال وما يتفرع عليها من الظلمتين وهما ظلمة سخط الله تعالى وظلمة العقاب السرمد، وظلمة من ثبت له أحوال المريدين من المواهب الإلهية الفائضة عليه على أنها المثوبات الموعودة المقابلة للأعمال الصالحة أو على أنها فائضة منه تعالى عليه تفضلاً محضًا ابتدائيًا تحقيقًا لقوله سبحانه وتعالى: ﴿يختص برحمته من يشاء﴾ فادّعى أحوال المحبة قبل أن تحصل هي له فأذهب الله تعالى عنه ما أشرق عليه من أنوار تلك الإرادة وأحوالها بسبب كذبه وادعائه البلوغ لما لم ينله ولم يحصل له. فإن ظلمته ظلمة واحدة شديدة بحيث تكون لغاية شدتها كأنها ظلمات متراكمة فظهر من كلامه أن الممثل بالمستوقد ليس المراد به المنافقين فقط بل يدخل تحت عمومه الطوائف الثلاث، فإنه كما يتناول المنافقين يتناول أيضًا من لم يظهر الإيمان أصلاً أو آمن ثم ارتد ـ نعوذ بالله تعالى من كل زيغ وزلة ـ ويتناول أيضًا من ثبت له أحوال المريدين ثم ادّعى أحوال المحبة ادعاء كاذبًا فسلب عنه ما ثبت له من أنوار الإرادة بسبب ادّعائه الكاذب. فالجواب عنه أن ضمير «مثلهم» وإن كان راجعًا إلى المنافقين إلا أن رجوعه إليه لا ينافي كون الممثل عامًا لكل من آتاه الله سبحانه وتعالى ضربًا من الهدى ولم يتوصل إلى نعيم الأبد من المنافقين وغيرهم، فإن المنافق إنما جعل ممثلاً بالمستوقد المذكور من حيث إنه أظهر الإيمان الشبيه بالنار المضيئة وانتفع بضوئه زمانًا يسيرًا أي مدة حياته. ثم أنه سبحانه وتعالى لما أهلكه أذهب أثر إيمانه بالكلية فبقي متحيرًا في أمره متحسرًا على ما فات منه من الانتفاع بإيمانه بوصوله إلى نعيم الأبد بسببه، فالمنافق لما كان ممثلاً بالمستوقد من هذه الحيثية أستفيد منه أن يكون الممثل كل من وجدت فيه هذه الحيثية كالكافر المجاهر، فإنه وإن لم يؤمن أصلاً إلا أنه سبحانه وتعالى آتاه ضربًا من الهدى وهو الاستعداد الفطري للاهتداء به قلبًا وقالبًا إلا أنه أضاعه ولم يتوصل به إلى نعيم الأبد، وكذا المرتد ومن صح له أحوال الإرادة على أن التمثيل من تشبيه

أحوال المحبّة فأذهب الله عنه ما أشرق عليه من أنوار الإرادة، أو مثلٌ لإيمانِهم من حيث إنّه يَعُود عليهم بحقن الدماء وسلامةِ الأموال والأولادِ ومشاركة المسلمين في المغانم والأحكام بالنار الموقدة للاستضاءة، ولذهاب أثره وانطماس نوره بإهلاكهم وإفشاء حالهم بإطفاء الله تعالى إياها وإذهاب نورها.

﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ لما سدّوا مسامعهم عن الإصاخة إلى الحق وأبو أن ينطقوا به

المركب بالمركب مع قطع النظر عن تشبيه الأفراد بالأفراد على الانفراد. **قوله**: (**أو مثل لإيمانهم الخ**) عطف على قوله: «**مثل ضربه الله**» الخ. والباء في قوله: «**بحقن الدماء**» للتعدية وحقن الدم منعه من أن يسفك.

قوله: (**بالنار الموقدة**) متعلق بقوله: «مثل» يعني أن الآية من قبيل التشبيه المفرق حيث شبه إيمان المنافقين بالنار الموقدة للاستضاءة بها من حيث إن إيمانهم يفيدهم حقن الدماء وسلامة الأموال والأولاد كما تفيد نار المستوقد إضاءته بها، وشبه ذهاب أثر إيمانهم بسبب إهلاكهم وإفشاء حالهم بإطفاء الله سبحانه وتعالى نار المستوقد للاستضاءة بها من حيث اشتراكهما في حرمان صاحبيهما من الانتفاع بما قصداه. واعلم أن تشبيه أشياء بأشياء أما تشبيه الأفراد بالأفراد على سبيل الانفراد ويسمى تشبيهًا مفرقًا، وأما تشبيه المجموع بالجموع وهو التشبيه المركب وقول المصنف والآية: «مثل ضربه الله تعالى لمن آتاه ضربًا من الهدى» مبني على أن يكون التشبيه في الآية من قبيل التشبيه المركب وهو تشبيه المجموع بالمجموع مع قطع النظر عن مشابهة الأفراد وقوله: «أو مثل لإيمانهم» الخ مبني على كونه من التشبيه المفرق. ولا بد من تشبيه المركب بالمركب أن يكون كل واحد من المشبه والمشبه به هيئة حاصلة من عدة أمور. ثم أنه قد يكون بحيث يحسن تشبيه كل جزء من أجزاء أحد طرفيه بما يقابله من أجزاء الطرف الآخر كما في قوله:

وكأن أجرام النجوم لوامعا   درر نثرن على بساط أزرق

فإن تشبيه النجوم بالدرر وتشبيه السماء ببساط أزرق تشبيه حسن لكن أين هو من تشبيه الهيئة الحاصلة من طلوع النجوم لامعة متفرقة في أديم السماء وهي زرقاء زرقتها الصافية بالهيئة الحاصلة من نثار الدرر المتلألئة على بساط أزرق؟ وقد لا يكون كذلك أي لا يكون بحيث يحسن تشبيه كل جزء من أجزاء أحد طرفيه بما يقابله كما في قوله:

فكأنما المريخ والمشتري   قدامه في شامخ الرفعة
منصرف بالليل عن دعوة   قد أسرجت قدامه شمعة

....

فإنه لو قال: المريخ كمنصرف من الدعوة لم يكن شيئًا وقد يكون بحيث لا يمكن أن يشبه كل جزء من أجزاء أحد الطرفين بما يقابله من الطرف الآخر إلا بعد تكلف وتعسف كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿مثلهم كمثل الذي استوقد نارًا﴾ الخ وقوله سبحانه وتعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ١٩] فإن الصحيح أن التشبيه المعتبر فيهما من التشبيهات المركبة التي لا تكلف لواحد واحد بشيء يقدر تشبيهه به وهو القول الفحل وهو المختارُ وإن جعلتهما من قبيل التشبيهات المفرقة تحتاج إلى تكلف مستغنى عنه وهو أن يقال في الأول: شبه المنافق بالمستوقد نارًا وانتفاعه بإظهار الإيمان بإضاءة النار حول المستوقد وانقطاع انتفاعه به بانطفاء النار. وفي الثاني شبه دين الإسلام بالصيب وما يتعلق به من شبه الكفار بالظلمات وما فيه من الوعد والوعيد بالرعد والبرق وما يصيب الكفرة من الإفزاع والبلايا والفتن من جهة أهل الإسلام بالصواعق. ثم إن المصنف رحمه الله لما شبه انقطاع انتفاع المنافق بما أظهره من الإيمان بإطفاء الله سبحانه وتعالى نار المستوقد وإذهاب أثره جعل سبب ذلك الانقطاع مجموع أمرين: الأول إهلاكهم فإنهم وإن انتفعوا بما أظهروه من الإيمان مدة حياتهم القليلة إلا أنه سبحانه وتعالى لما أهلكهم أذهب أثر إيمانهم بالكلية فبقوا متحيرين متحسرين على ما فات منهم أبدًا معذبين في الدرك الأسفل من النار خالدين فيها، والثاني إفشاء حالهم وما أبطنوه من نفاقهم فإنهم وإن انتفعوا بإظهار الإيمان مدة قليلة من حياتهم إلا أنه سبحانه وتعالى أفشى حالهم وأظهر أسرارهم بعدها فوقعوا في ظلمات انكشاف الأسرار والافتضاح بين المؤمنين والاتسام بسمة النفاق فحرموا بذلك مما قصدوه بإظهار الإيمان. فإن قيل: كيف قال المصنف رحمه الله: «من حيث إن إيمان المنافقين يعود إليهم بحقن الدماء وسلامة الأولاد والأموال» مع أن إظهارهم الإيمان لكونهم من أهل الذمة قبل ذلك لم يفد إظهاره الحقن والسلامة فكيف شبه إظهاره بإيقاد النار للاستضاءة بها؟ قلنا: الكفر من حيث إنه كفر ينافي عصمة الدماء والأولاد والأموال والعصمة الحاصلة بعقد الذمة عارضة مستندة إلى عقد الذمة والعارض كالمعدوم فصاروا كأنهم غير معصومين وإنما عصموا بإظهار الإيمان والله أعلم. **قوله:** (ولذهاب أثره) أي أثر إيمانهم معطوف على قوله: «لإيمانهم» والباء في قوله: «بإهلاكهم» للسببية ومتعلقة «بذهاب أثره» وقوله: «بإطفاء الله» معطوف على قوله بالنار.

قوله: (لما سدّوا مسامعهم) الظاهر أنه جمع مسمع بفتح الميمين وهو موضع السمع بمعنى القوة السامعة، فإن السمع قد يطلق مجازًا على القوة السامعة المودعة في آلة السمع والإصاخة الاستماع. يقال: أصاخ له أي استمع. «وأيفت» على ما لم يسم فاعله أي صارت ذات آفة وأصابتها آفة فهي موؤفة «وأن ينطقوا» من الإنطاق وضمير «به» راجع إلى الحق

ألسنتهم ويبصروا الآيات بأبصارهم جعلوا كأنما ايفَتْ مشاعرهم وانتفت قواهم. كقوله:

صم إذا سمعوا خيرًا ذكرت به وإن ذكرت بشرٍّ عندهم أذنوا

وكقوله:

أصم عن الشيء الذي لا أريده وأسمع خلق الله حين أريد

«وألسنتهم» مفعول «ينطقوا» وقوله: «جعلوا» جواب «لما». والمشاعر بمعنى آلات الشعور إن كان جمع «مِشعر» بكسر الميم، وبمعنى محال الشعور أن كان جميع «مَشعر» بفتح الميم.

قوله: (وانتفت قواهم) عطف على قوله: «أيفت مشاعرهم» على طريق عطف العام على الخاص فإن القوة تتناول قوة النطق والتكلم ولا تتناولها المشاعر لأنها ليست من المشاعر. والصم جمع أصم وهو من أختلت قوته السامعة. والبكم جمع أبكم وهو الأخرس المعتقل اللسان وأصله فيمن يولد أخرس. والعمى جمع أعمى وهو فاقد البصر أيضًا. وهم وإن كانت قواهم سليمة إلا أنهم شبهوا بمن انتفت قواه من حيث إن قواهم لا يترتب عليها الفائدة المترتبة على القوى السليمة وتنزيل وجود الشيء منزلة عدمه بناء على فوات فائدة وجوده شايع كثير. ولما كان الواجب على المكلف أولاً أن يستمع كلام رسول رب العالمين ﷺ وزاده فضلاً وشرفًا لديه وأن يتفكر بنور بصيرته في منفعة قبوله ومضرة الإعراض عنه ثانيًا حتى يلجئه ذلك إلى الإجابة والقبول وهم لم يفعلوا شيئًا منهما، وصفهم الله سبحانه وتعالى أولاً بما هو أول ضلالتهم وهو تركهم استماع الحق ومشابهتهم بذلك لمن إيفت حاسة سمعه واتبعه وصفهم بالبكم الذي هو لازم الصمم وتابع له في الوجود فإن من لا يستمع ولا يسمع لكلام الناصح له لا يتمكن من الجواب، فلذلك شبهوا بالبكم وثلث بوصفهم بعمى البصيرة وفقد النظر والاستدلال الموجب للإذعان والقبول لكون هذه الضلالة متأخرة عما سبق عليها.

قوله: (صم) أي هم صم إذا سمعوا خيرًا ذكرت به. وقوله «ادنوا» أي اصغوا إليه واستمعوا من قولهم: أذن له أذنًا أي استمع وأمال إليه أذنه. وقيل هذا البيت:

أن يسمعوا ريبة طاروا بها فرحًا مني ومما سمعوا من صالح دفنوا

(صم إذا سمعوا خيرًا ذكرت به وإن ذكرت بشرٍّ عندهم أذنوا)

أي إن سمعوا مني كلامًا يوهم نقيصتي ودناءة حالي أو سمعوا ذلك من غيري تقوله في حقي فرحوا به ونشروه بين الناس، وإن سمعوا مني كلامًا يدل على فضلي وجلالة قدري أو استمعوا ذلك من غيري تقوله في حقي ستروه عن الناس ولا يسمعونه فضلاً عن أن ينشروه ويظهروه للناس حسدًا عليّ وكقوله:

(أصم عن الشيء الذي لا أريده وأسمع خلق الله حين أريد)

وإطلاقها عليهم على طريقة التمثيل لا الاستعارة، إذ من شرطها أن يُطْوَى ذكرُ المستعار له بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه لولا القرينة، كقول زُهَير:

لدى أسد شاكي السلاح مقذّفِ ... له لِبَدٌ أظفارُهُ لم تُقَلَّمِ

لفظ «أصم» فيه صفة مشبهة مثل أسود وأحمد بتقدير أنا أصم، وعدي لـ «عن» لتضمينه معنى الذهول أو الغفلة أو الإعراض. و «اسمع» أفعل تفضيل مضاف إلى خلق الله أي وأنا أسمعهم واستشهد بهما على جواز إطلاق الأصم على من سلمت حاسة سمعه تشبيهًا له بمن اختلت حاسة سمعه. **قوله:** (وإطلاقها عليهم) أي وإطلاق ألفاظ «صم بكم عمي» على المنافقين كان على طريق التشبيه فإن التمثيل في قوله: «على طريق التمثيل» بمعنى التشبيه فيكون لفظ المشبه به مستعملاً في معناه الحقيقي لا على طريق الاستعارة حتى يكون مجازًا وذلك لأن شرط الاستعارة التصريحية أن يطوي ذكر المستعار له بحيث لا يكون مذكورًا أصلاً أي لا لفظًا كما في قولك: زيد أسد ولا مقدرًا كما في قوله: أسد عليّ بحذف المبتدأ ولا منويًا كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فإن قوله تعالى: ﴿من الفجر﴾ بيان للخيط الأبيض الذي شبه به الفجر فلا يكون الخيط الأبيض استعارة لكون المشبه وهو الفجر مذكورًا صريحًا فكذا لا يكون الخيط الأسود استعارة لكون المشبه الذي هو سواد آخر الليل مذكورًا نية كأنه قيل: حتى يتبين لكم ما هو كالخيط الأبيض مما هو كالخيط الأسود من الفجر ومن سواد آخر الليل المستعار له، وهو وإن وجب أن لا يكون مذكورًا أصلاً أي لا لفظًا ولا تقديرًا ولا نية إلا أن معناه يكون مرادًا بلفظ المستعار منه فحينئذ يكون لفظ المشبه به مستعارًا للمشبه. **قوله:** (بحيث يمكن) متعلق بقوله: «أن يطوي» وقوله: «لولا القرينة» الدالة على أن المراد بلفظ المستعار منه معناه المجازي الذي هو المعنى المستعار له متعلق بقوله: «يمكن». قيل: إذا عدمت القرينة وجب حمل اللفظ على معناه الحقيقي فينبغي أن يقال: بحيث يجب بدل قوله: «بحيث يمكن»، وأجيب بأن المراد بالإمكان الإمكان العام فلا ينافي الوجوب. فقوله: «بحيث يمكن» حمل الكلام على المستعار منه معناه أن لا يمتنع حمله عليه كما امتنع ذلك عنه وجود القرينة وعبر عن الوجود بعدم الامتناع اكتفاء بأدنى المرتبة. **قوله:** (شاكي السلاح) أي حديد السلاح من الشوكة وهي حدة السلاح. وأصله شائك فنقلت العين إلى موضع اللام، وقد تحذف العين فيقال: زيد شاك السلاح برفع الكاف لأنه آخر الكلمة. والمقذف هو المكثر اللحم كأنه قذف باللحم أو الذي رمى به كثيرًا في الوقايع. واللبد جمع لبدة وهي ما تلبد من الشعر على رقبة الأسد ومنكبه. وأظفار الأسد براثه، والبراثن من السباع والطير هي بمنزلة الأصابع من

ومن ثم ترى المُفلِقين السحرة يضرِبون على توهم التشبيه صفحًا، كما قال أبو تمام الطائي:

ويصعد حتى لظن الجَهُول ... بأنّ له حاجةً في السماء

الإنسان والمخلب ظفر البرثن. وتقليم الأظفار كناية عن الضعف يقال: فلان مقلم الأظفار أي ضعيف. فالأسد ههنا استعارة حيث طوى ذكر المشبه بالكلية واستعير له لفظ المشبه به ولولا القرينة وهي قوله: «شاكي السلاح» لتعين حمل الكلام على المشبه به، وذكر اللبد وعدم قلم الأظفار ترشيح الاستعارة لأنهما من خواص المستعار منه وملايماته وهو الأسد الحقيقي، وذكر شوكة السلاح والقذف إلى الوقايع والحروب تجريدها من حيث إنهما يلايمان المستعار له وهو الرجل الشجاع، وذكر ملايم المستعار له تجريد فقد اجتمع في البيت تجريد الاستعارة وترشيحها. **قوله:** (ومن ثم) أي من أجل أن الاستعارة مشروطة بطي ذكر المستعار له. والفلق بالكسر الأمر العجيب والمفلق كالسحرة يقال: أفلق الرجل. وشاعر مفلق إذا جاء بأمر عجيب.

قوله: (يضربون) أي يعرضون عن إيهام التشبيه إعراضًا تامًا كأنهم يتناسون التشبيه ويبنون على المستعار له ما يصح أن يبني على المستعار منه حتى أن أبا تمام استعار ما وضع للعلو المكاني للعلو في الرتبة وتناسي التشبيه حيث بنى على علو الرتبة ما يبنى على علو المكان وهو ظن الجهال أن له حاجة في السماء. واللام في «لظن» لام توطئة القسم بتقدير «قد» فقوله: «ويصعد» بمعنى الماضي وعبر بلفظ المضارع على طريقة حكاية الحال الماضية إحضارًا لصورة صعوده في ذهن السامع أي وصعد حتى لقد ظن الجهول. وأسند الظن إلى الجهول قصدًا إلى زيادة المبالغة في المدح حينئذ بإيهام أن ظن كونه محتاجًا من غاية الجهالة إذ الفاضل يعرف أن الله سبحانه وتعالى أغناه عن الاحتياج إلى غيره سبحانه وتعالى فلا حاجة له في السماء. وإنما كان مبنى الاستعارة على تناسي التشبيه لأن التشبيه يقتضي الطرفين المشبه والمشبه به، والاستعارة إنما هي بعد ادعاء أن المشبه عين المشبه به لا شيء آخر فذكر المشبه ينافي ذلك الادعاء لأن ذكره يذكر وقوع التشبيه المستدعي للمغايرة بينهما مع أن المدعي سلب المغايرة وثبوت الاتحاد، وهم قد يتناسون التشبيه مع التصريح بذكر الطرفين كما في قوله:

هي الشمس مسكنها في السماء ... فعز الفؤاد عزاء جميلا

فلن تستطيع إليها الصعود ... ولن تستطيع إليك النزولا

وههنا وإن طُوي ذكرُه لحذف المبتدأ لكنه في حكم المنطوق به ونظيره:

أَسَدٌ عَلَيَّ وفي الحروب نُعَامَةٌ فتَخَاءُ تَنفِرُ من صفيرِ الصّافرِ

هذا إذا جعلت الضمير للمنافقين على أنّ الآية فذلكةُ التمثيل ونتيجته، وإن جعلتَه

وما في الآية من هذا القبيل لأنه تشبيه مثله فما ظنك بالاستعارة؟ **قوله:** (وههنا) أي في قوله: ﴿صم بكم عمي﴾ وهو معطوف على قوله: «إذ من شرطها أن يطوي ذكر المستعار له» أي وههنا فقد شرط الاستعارة بناء على أن المقدر كالملفوظ. **قوله:** (ونظيره) أي نظير قوله تعالى: ﴿صمٌّ بكمٌ عُمْيٌ﴾ في كون اسم المشبه به مستعملاً في معناه الحقيقي وكون الكلام محمولاً على التشبيه لا على الاستعارة بناء على فقدان شرط الاستعارة من حيث كون المستعار له في حكم المنطوق، فإن قوله: «أسد» على خبر مبتدأ محذوف أي أنت أسد عليّ. ويجوز أن يتعلق حرف الجر بالاسم الجامد إذا كان معناه منبئًا عما فيه رايحة الفعل كالأسد والنعامة، فإنهما لما اشتهرا في معنى الشجاعة والضعف جاز أن يتعلق بهما كلمة «عليّ» و «في» والفتخاء مسترخية الجناحين وهي صفة لازمة للنعامة. والشاعر يخاطب الحجاج بهذا القول وبعده:

هلا برزت على غزالة في الوغى بل كان قلبك في جناحي طائر

وغزالة اسم امرأة قتل الحجاج زوجها المسمى بشيب فخرجت عليه وحاربته حولاً كاملاً وهزمته. **قوله:** (هذا) أي ما ذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿صم بكم عمي﴾ من حمل الكلام على تشبيههم بمن إيفت شاعرهم وانتفت قواهم وعدم حمله على الحقيقة بناء على أنهم سالموا القوى قادرون على السماع والنطق والإبصار، إنما هو إذا جعلت الضمير المذكور في قوله: ﴿بنورهم﴾ والمقدر في قوله: ﴿صم بكم عمي﴾ للمنافقين بأن يكون قوله سبحانه وتعالى: ﴿ذهب الله بنورهم﴾ استئنافًا أو بدلاً من جملة التمثيل ويكون قوله: ﴿صم بكم عمي﴾ من أوصاف المنافقين أيضًا على أنه فذلكة. ونتيجة للتمثيل المذكور في قوله سبحانه وتعالى: ﴿مثلهم كمثل الذي استوقد نارًا﴾ والفذلكة مأخوذة من قول الحساب فذلك يكون كذا فقولهم: «فذلك» إشارة منهم إلى ما هو حاصل الحساب ونتيجته ثم أطلق لفظ الفذلكة لكل ما هو نتيجة متفرعة على ما سبق حسابًا كان أو غيره وإن جعلت الضمير للمستوقدين لا يحتاج حينئذٍ إلى حمل الكلام على التشبيه البليغ بل يكون باقيًا على حقيقته. فإن قيل: من استوقد نارًا لغرض ثم انطفأت ناره عقيب الإضاءة فنهاية أمره أن يقع في حيرة ودهشة حرمان ما أمله من استيقاد النار لا أن يلحقه الصمم والخرس والعمى حقيقة فكيف

للمستوقدين فهي على حقيقتها. والمعنى أنهم لما أوقدوا نارًا فذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات هائلة أدهشهم بحيث اختلّت حواسُّهم وانتقصت قُواهم. وثَلاَثَتُها قُرِئَت بالنصب على الحال من مفعول تركهم. والصمم أصله صلابة من اكتناز الأجزاء، ومنه قيل: حجر أَصَمُّ وقناةٌ صَمَّاءُ وصِمامُ القارورة سمّي به فقدانُ حاسّةِ السمع لأنّ سببَه أن يكون باطِنُ الصماخ مُكتَنِزًا لا تجويفَ فيه يشتمل على هواء يسمع الصوت بتموّجه والبَكَمُ

حكم بأن ألفاظ صم بكم عمي تكون حينئذ محمولة على حقيقتهم؟ قلنا: لا نسلم أن نهاية أمره ذلك فإن من وقع في الظلمة الهائلة والدهشة المفرطة قد يغلب عليه الخوف وربما يؤديه إلى الموت فضلاً عن أدائه إلى بطلان القوى واختلال الحواس كما أن الهم المفرط يؤدي إلى إسراع الشيب. رُوِيَ أنه سافر رجلان فلاحت لهما شجرة يقال لها عُشرة بضم العين فقال أحدهما: أرى أن قومًا قصدونا، فقال الآخر، إنما هي عُشرة فظنه يقول عَشرة بالفتح فجعل يقول: هم عشرة وما غناء اثنين في عشرة ويضرط حتى مات من الخوف، فضربوه مثلاً للجبانة المفرطة فقالوا: إنه أجبن من المنزوف ضرطًا، والمنزوف من فقد شيء من مهماته كالحياة ونحوها. فإذا كان ذهب الله بنورهم جواب «لما» كانت الجملة الشرطية وهي قوله سبحانه وتعالى: ﴿فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم﴾ معطوفة على الصلة وهي قوله تعالى: ﴿استوقد نارًا﴾ وكان قوله: ﴿وتركهم في ظلمات﴾ مؤكدًا ومقررًا للجملة المعطوفة على الصلة وكان ﴿لا يبصرون﴾ حالاً من ضمير ﴿تركهم﴾ وكان جملة ﴿صم بكم﴾ حالاً أخرى منه أو من ضمير ﴿لا يبصرون﴾ فإنه يجوز أن تقع الجملة الإسمية حالاً بغير واو كما في قولك: كلمته فوه إلى في. فيكون الكلام الذي ساقه من تمام الصلة ومتعلقاتها فيكون التشبيه بمستوقد أوقد نارًا وانتفع بها مدة ثم انطفأت ناره فوقع في ظلمة هائلة وحيرة ودهشة عظمتين مؤديتين إلى بطلان قواه فلما أمكن حمل الكلام على حقيقته تعين الحمل عليه إذ لا ضرورة داعية إلى حمله على غير حقيقته. **قوله:** (وثلاثتها) أي الصفات الثلاث وهي قوله تعالى: ﴿صم بكم عمي﴾ قرئت منصوبة على الحالية وهي لا تنافي حملها على التشبيه البليغ. **قوله:** (من اكتناز الأجزاء) أي من اجتماعها متكاثفة غير متخلخلة يقال: ناقة كناز بالكسر مكتنزة اللحم، وحجر أصم أي صلب مصمت، وقناة صماء أي مكتنزة محكمة غير مجوفة وصمام القارورة سدادها وإحكامها يقال: صممت القارورة أي سددت فمها، وجميع ذلك مأخوذ من الصم بمعنى الصلابة وحاسة السمع هي القوة المودعة في العصب المجوف المخلوق في الصماخ فإذا وصل الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى ذلك العصب خلق الله للعبد إدراك ذلك الصوت، ويسمى فقدان حس السمع بالصمم لأن سبب ذلك الفقدان كون باطن الصماخ ممتلئًا بشيء بحيث يمنع وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ.

الخَرَسُ والعَمى عدم البصر عما من شأنه أن يبصر وقد يقال لعدم البصيرة.

﴿فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ۝١٨﴾ لا يعودون إلى الهدى الذي باعوه وضيعوه أو عن الضلالة التي اشتروها أو فهم متحيرون لا يدرُون أيتقدّمون أم يتأخّرون وإلى حيث ابتدوا منه كيف يرجعون. والفاء للدلالة على أنّ اتصافهم بالأحكام السابقة سببٌ لتحيّرهم واحتباسهم.

قوله: (لا يعودون إلى الهدى الذي باعوه) فسر قوله سبحانه وتعالى: ﴿لا يرجعون﴾ بثلاثة أوجه: مبني الجميع على أن «يرجعون» لازم بمعنى يعودون من معنى رجع بنفسه رجوعًا بمعنى عادلاً من رجعه غيره بمعنى أعاده. وهذيل يستعملونه لازمًا البتة وإنما يعدونه بالهمزة ويقولون: أرجعه غيره إرجاعًا. ثم كان لازمًا في نفسه قد يعدى بكلمة «إلى» وقد يعدى بكلمة «عن» ويقتصر على ذكر إحدى الصلتين بناء على أن الأخرى تعلم منها فإن المرجوع إليه يستلزم المرجوع عنه وبالعكس، فإذا ذكرت إحداهما تعلم منها الأخرى وقد لا يعتبر تعلقه بمفعوله الذي تعدى إليه بواسطة حرف الجر فيكون معنى ﴿لا يرجعون﴾ حينئذ أنه لا يحصل منهم الرجوع والتحول ويجعل انتفاء الرجوع عنهم كناية عن تحيرهم لأنه لازم للتحير كما أشار إليه بقوله: «أو فهم متحيرون»، وقوله: «لا يدرون أيتقدمون أم يتأخرون» استئناف لبيان تحيرهم لما بين الله سبحانه وتعالى موضع المنافقين بقوله سبحانه وتعالى: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ وضيعوا ما آتاهم من الهدى الفطري واختاروا الضلالة بدله، ورشح استعارة الاشتراء والاستبدال والاختيار بقوله تعالى: ﴿فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين﴾ ثم مثلهم ﴿بمستوقد أوقد نارًا﴾ بالسعي والطلب فحين ما أضاءت النار ما حول المستوقد ذهب الله تعالى بنورهم بالكلية وصيرهم مستقرين في ظلمات لا يتراؤون كأنهم غير مبصرين أصلاً. ثم بيّن فذلكة التمثيل ونتيجته بأن شبههم بمن اختلت حواسهم وانتفت قواهم فقال على طريق التشبيه البليغ هم ﴿صم بكم عمي﴾ بمعنى أنهم بمنزلة الصم من حيث إنهم لا يسمعون قول النذير الصادق الأمين ألا إن صفقتكم خاسرة فارجعوا، وبمنزلة البكم من حيث إنهم لا يقدرون أن ينطقوا بما ينفعهم، وبمنزلة العمي من حيث إنهم لا يبصرون الآيات الدالة على صدق المنذر وحقية قوله. فلما شبههم بمن اتصف بهذه الأوصاف فرع عليه قوله: ﴿فهم لا يرجعون﴾ بالفاء الدالة على سببية ما قبلها لما بعدها أي فهم بسبب كونهم بمنزلة الصم البكم العمي لا يرجعون إلى الهدى الذي باعوه وضيعوه أو عن الضلالة التي اشتروها، على أن يكون تعلق فعل الرجوع بالرجوع إليه أو المرجوع عنه مرادًا وإذا لم يكن تعلقه بمفعوله الغير الصريح مرادًا بل كان المراد بيان انتفاء الرجوع والتحول عنهم يكون انتفاء الرجوع كناية عن التحير لكونه لازمًا للتحير كما مر آنفًا.

﴿أَوۡ كَصَيِّبٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ عطف على الذي استوقد أي كمثل ذوي صيب لقوله: يجعلون أصابعهم في آذانهم وأو في الأصل للتساوي في الشك ثم اتسع فيها

قوله: (**أو كصيب من السماء عطف على الذي استوقد**) يرد عليه أنه حينئذ يكون المعنى أو مثلهم كمثل صيب ولا معنى له لأنه يستلزم جعل الكاف زائدة ولا ضرورة تدعو إليه لجواز كونه معطوفًا على قوله: ﴿كمثل الذي﴾ أو خبر مبتدأ محذوف. وقال المكي: والكاف من «كصيب» في موضع رفع معطوف على الكاف في قوله: ﴿كمثل الذي﴾ إذ هي في موضع رفع على أنه خبر لقوله: ﴿مثلهم﴾ تقديره مثلهم مثل الذي استوقد نارًا أو مثل صيب، وإن شئت أضمرت مبتدأ يكون الكاف خبره تقديره أو مثلهم مثل صيب. فقد اتفقا على ما هو الظاهر من حمل الكلام على عطف التشبيه على التشبيه عطف المشبه على المشبه به أورد قوله: «على الذي استوقد» بدل أن يقال عطف على قوله: «كمثل الذي استوقد» فيكون مراده بيان أن الصيب الموصوف معطوف على الذي استوقد والكاف على الكاف، والمثل المقدر على المثل الملفوظ. **قوله:** (**لقوله: يجعلون أصابعهم في آذانهم**) تعليل لتقدير «ذوي» إذ لا بد للضمائر الثلاثة المذكورة فيه مما ترجع هي إليه فلذلك قدر «ذوي» لترجع إليه هذه الضمائر. ومن المعلوم أن ترجيع الضمير تحقيق لمجرد تقدير «ذوي» إلا أنه قدر مع لفظ المثل أيضًا للإشارة إلى أن مراده بقوله: «عطف على الذي استوقد» أنه عطف على قوله: «كمثل الذي استوقد». والمعنى أن حالهم العجيبة الشأن كحال المستوقد أو كحال ذوي صيب، إذ لا يخفى أن التشبيه ليس بين مثل المستوقد ومثل حالهم ولم يبين في العبارة حيث قال: «عطف على الذي استوقد» ولم يقل: عطف على مثل الذي استوقد اعتمادًا على فهم السامع وعدم التباس المراد. و «من» في قوله: ﴿من السماء﴾ لابتداء الغاية متعلقة «بصيب» لأنه صفة مشبهة بمعنى نازل فإن كل نازل من علو إلى سفل صيب والمراد به المطر. والمعنى وكمثل صيب من السماء أي كمثل مطر شديد نازل من السماء. وقوله: ﴿فيه ظلمات﴾ صفة «لصيب» ولا محل لقوله: ﴿يجعلون أصابعهم﴾ لكونه مستأنفًا لأنه لما ذكر الرعد والبرق على وجه يؤذن بالشدة والهول كأن قائلاً قال: فكيف حالهم مع ذلك الرعد؟ فقيل: يجعلون أصابعهم في آذانهم. ثم قال ذلك القائل: فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق؟ فقيل: يكاد البرق يخطف أبصارهم فهو استيناف ثانٍ. وقوله: ﴿كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوۡاْ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢٠] الخ استيناف ثالث، كأنه قيل: كيف يصنعون في حالتي ظهور البرق وخفائه؟ فأجيب بذلك. وضمير «فيه» للبرق و «في» للظرفية لأن البرق محيط بهم. **قوله:** (**واو في الأصل للتساوي في الشك**) أي لتساوي شيئين فصاعدًا في أن النسبة المتعلقة بكل واحد منهما مشكوك فيها، وأن الشك في إحداهما يساوي الشك في الأخرى. ولذلك

فأطلقت للتساوي من غير شك مثل جالس الحسن أو ابن سيرين وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤] فإنها تفيد التساوي في جنس المجالسة ووجوب العصيان. ومن ذلك قوله: أو كصيب ومعناه أن قصّة المنافقين مشبّهةٌ بهاتين القصّتين وأنّهما سواءٌ في صحة التشبيه بهما، وأنت مخيّر في التمثيل بهما أو بأيهما شئتَ.

اشتهرت بأنها كلمة شك فتكون مخصوصة بالخبر في أصل وضعها، فإذا أطلقت للتساوي في غير الشك تكون استعارة ويجوز استعمالها في غير الخبر حينئذ مثل: جالس الحسن أو ابن سيرين، فإنها تفيد التساوي في حسن المجالسة إذ نفس حسن المجالسة يستفاد من لفظ الأمر. وأما التساوي في حسنها فإنما يستفاد من كلمة «أو» وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤] فإنه يفيد تساوي الآثم والكفور في وجوب العصيان. وإنما قال: «في وجوب العصيان» بناء على أن النهي عن الإطاعة مآله الأمر بالعصيان كأنه قال: اعص هذا وذاك فإنهما متساويان في وجوب العصيان، فاستعمالها في غير الخبر لا يكون إلا بمعناها المجازي وهو التساوي في غير الشك، وأما في الخبر فيجوز استعمالها بكلا المعنيين. أما استعمالها بمعناها الحقيقي وهو التساوي في الشك فظاهر مشهور نحو: جاءني زيدًا وعمرو، واستعمالها بمعناها المجازي كما في هذه الآية فإنها استعملت فيها لتساوي كل واحدة من حالتي المستوقدين وأصحاب الصيب بالأخرى في صحة حال تشبيه المنافقين بها كأنه قيل: مثل قصة المنافقين بقصة المستوقدين أو بقصة أصحاب الصيب أو بهما جميعًا، فأنت تصيب في ذلك كله. قيل: التحقيق في هذا المقام أن كلمة «أو» لأحد الأمرين مطلقًا، وأما الشك من المتكلم وتشكيك السامع والتخيير والإباحة فليس شيء منها داخلاً في مفهومها بل كل واحد منها استفيد منها بمعونة المقام. وفحوى الكلام فإن كلمة «أو» في قوله تعالى: ﴿لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ [البقرة: ٢٥٩] للشك من المتكلم وفي قوله: ﴿أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ﴾ [آل عمران: ١٤٤] لتشكيك السامع وإخفاء الحال عليه مع انتفاء الشك من المتكلم، وإن وقعت في الأمر ولم يمتنع الجمع أفادت الإباحة، وإن امتنع الجمع أفادت التخيير. وزاد الكوفيون لها معنيين آخرين: أحدها كونها بمعنى الواو كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ﴾ [النور: ٣١] وثانيهما كونها بمعنى «بل» كما في قوله تعالى: ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة: ٧٤] معناه بل أشد. **قوله:** (ومن ذلك) أي مما أطلق عليه كلمة أو للتساوي من غير شك. قوله: «أو كصيب». **قوله:** (وأنت مخير في التمثيل بهما) إشارة إلى أن المراد بتساوي الحالين في صحة التشبيه بهما هو التساوي بحسب الإباحة لا بحسب التخيير حيث جوز التمثيل بهما معًا ولا يجوز ذلك في التسوية بحسب التخيير، فإن القوم فرقوا بينهما بأن المراد في التخيير أحد الأمرين فقط فلا يصح

والصيب فيعِل من الصوب، وهو النزول يقال للمطر وللسحاب قال الشَمَاخُ:

وأسحمُ دانٍ صادِقُ الرّعدِ صَيّبٌ

وفي الآية يحتملهما وتنكيره لأنه أريد به نوعٌ من المطر شديدٌ وتعريف السماء

الجمع بينهما بخلاف الإباحة. **قوله**: (والصيب فيعل) من صاب يصوب إذا نزل، وأصله صيوب. فلما اجتمعت الواو والياء وسبقت إحداهما بالسكون قلبت الواو ياء وأدغمت الياء في الياء. ويقال لكل واحد من المطر والسحاب: صيب لوجود معنى النزول فيهما. وأورد البيت استشهادًا به على إطلاق الصيب على السحاب وأوله:

عفا آية نسج الجنوب مع الصبا (وأسحمُ دانٍ صادق الرعد صيب)

قوله: «عفا» أي درس ومحا «والآي» جمع آية وهي العلامة وضمير «آية» راجع إلى منزل الحبيبة «ونسج الجنوب والصبا» هبوبهما، «والجنوب» ريح تهب عن يمين من يتوجه إلى المشرق و «الصبا» ريح تهب من جانب المشرق شبه اختلافهما بنسج الحائك فجعل إحداهما بمنزلة السدى والأخرى بمنزلة اللحمة، «واسحم» أي وسحاب أسود «دان» أي قريب من الأرض «صادق الرعد» أي ليس خداعًا بل كان ممطرًا أي هطال متتابع المطر. وهذه الأوصاف ظاهرة الثبوت للسحاب دون المطر بل الدنو وصدق الرعد كأنهما نعتان فيه. والصيب لكونه من صيغ الصفة المشبهة أبلغ من الصائب فيدل على الثبات والاستمرار، والصائب إنما يدل على الحدوث. **قوله**: (وفي الآية يحتملهما) أي إن لفظ الصيب الذي ورد في الآية يحتمل أن يراد به المطر والسحاب إلا أن قوله بعد هذه الآية أريد به نوع من المطر شديد يدل على رجحان حمله على المطر حيث أورده على صورة القطع بإرادته.

قوله: (وتعريف السماء) يعني أن قوله من السماء ذكر مع أن الصيب لا يكون إلا من السماء ليتوصل بذكره إلى تعريفه المفيد للاستغراق والمبالغة، فإن اللام الكائنة لتعريف الجنس عند انتفاء قرينة البعضية تحمل على الاستغراق فتفيد أن الصيب لا يختص بسماء ولو تذكر السماء أو ذكرت منكرة لم تحصل هذه الفائدة لجواز أن يكون الصيب من بعض السماء فقط. فلما ذكرت معرفة علم أن الغمام مطبق بمعنى أن مطره أصاب جميع الأرض فإن تطبيق الغيم والغمام عبارة عن شمول المطر النازل منه لأقطار الأرض. فإن قيل: اللام الاستغراقية الداخلة على اسم الجنس إنما تفيد شمول أفراد ما دخلت هي عليه لا شمول أجزائه فما وجه قوله: عرف السماء ليدل على أن الغيم مطبق وأن الصيب نازل من الآفاق كلها؟ قلنا: أشار المصنف رحمه الله تعالى إلى جوابه بقوله: «فإن كل أفق منه يسمى سماء»

للدلالة على أنّ الغمام مطبّق آخذ بآفاق السماء كلّها إنّ كلّ أُفقٍ منها يسمّى سَماءً كما أنّ كل طبقة منها سماء وقال:

ومن بُعد أرضٍ بيننا وسماءِ

أُمِدّ به ما في الصيب من المبالغة من جهةِ الأصل والبناءِ والتنكير. وقيل: المرادُ بالسّماء السحابُ فاللام لتعريفِ الماهيّة.

يعني أنه يسمى سماء مجازًا كما أن كل طبقة منها تسمى سماء حقيقة واستدل عليه بقوله:

فـاؤه لـذكـراهـا إذ مـا ذكـرتـهـا (ومـن بـعـد أرض بـيـنـنـا وسـمـاء)

والرواية الصحيحة «أوه» بسكون الواو وكسر الهاء وربما قلبوا الواو ألفًا وقالوا آه من كذا»، وربما شددوا الواو وكسروها وسكنوا الهاء وقالوا: «أوه من كذا». وعلى التقادير كلها هي كلمة توجع تستعمل مع اللام أي توجعت لذكر الحبيبة وممن بعدها بحيث وقع بيني وبينها قطعة أرض وقطعة سماء تقابل تلك القطعة من الأرض. فالمراد بالأرض بعضها وبالسماء بعضها فلذلك نكرهما ليدل على الفردية ولو عرفهما لدل على أن جميع قطع الأرض وآفاق السماء حال بينه وبينها وذلك غير متصور ولما صح إطلاق السماء على كل ناحية وأفق منها، جيء بها في الآية معرفة باللام الاستغراقية ليفيد العموم ويدل على أن الصيب نازل من جميع آفاق السماء ولو نكرت لاحتمل نزوله من بعض الآفاق دون بعض.

قوله: (أُمِدَّ به) خبر بعد خبر لقوله: «وتعريف السماء» والظاهر أن أمد على بناء المجهول ليطابق المبتدأ في عدم التعرض للفاعل وإن كان على بناء الفاعل يكون مسندًا إلى ضمير الجلالة. والمعنى أنه زيد وقوي بتعريف السماء الدال على عموم الآفاق على ما في صيب من المبالغة فإن فيه مبالغة من ثلاث جهات: من جهة الأصل أي المادة فإن للصيب مادتين كل واحدة منهما تدل على المبالغة مادته الأولى هي الحروف يتركب هو منها وهي الصاد التي هي من المستعلية المطبقة والياء المشددة والباء التي هي من الشديدة، وقوة صيغة المادة تدل وتنبيء عن المبالغة في مدلول الكلمة، ومادته الثانية هي مأخذ هذه الصيغة وهي الصوب فإنه نزول شديد له وقع وتأثير. والجهة الثانية من جهات المبالغة جهة البناء أي الصورة فإن «فيعلا» صفة مشبهة دالة على الثبوت بخلاف الصائب فإنه يدل على الحدوث. والجهة الثالثة جهة التنكير الدال على التعظيم والتهويل ولما كان في صيب مبالغة من هذه الجهات الثلاث أمد ما فيه من المبالغة بأن قرن بقوله: «من السماء» معرفة دالة على أنه مطبق نازل من السماء كلها وهذا على تقدير أن يراد بالسماء الأفق. وقيل: المراد بها السحاب سمي بها لكونه في جهة العلو فإن السماء اسم من سما سموًا أي ارتفع فالسماء على كل ما سما أي ارتفع وعلا

﴿فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعۡدٌ وَبَرۡقٌ﴾ إن أريد بالصيّب المطر فظلماته ظلمةُ تكاثُفِه بتتابع القَطر وظلمةُ غَمامِه مع ظلمة الليل وجَعلُه مكانًا للرعد والبرق لأنهما في أعلاه ومُنحَدرِه مُلتَبِسَينِ به. وإن أريد به السحاب فظُلُماتُه سُحمَتُه وتَطبِيقُه مع ظلمة الليل وارتفاعُها بالظرف وِفاقًا لأنه معتمِد على موصوف والرعد صوت يُسمع من السحاب، والمشهور أن

حتى يقال لسقف البيت سماء. فحينئذ يتعين أن يراد بالصيب مطر لأنه الذي من السماء بمعنى السحاب وتكون اللام فيها لتعريف الهيئة دون الاستغراق إذ لا فائدة يعتد بها في اعتبار إفراد جنس السحاب إذ لا يعتد بكونه سائرًا للآفاق مطبقًا عليها.

قوله: (إن أريد بالصيب المطر فظلماته ظلمة تكاثفه بتتابع القطر) فإن تتابع القطرات وتقاربها نقيض قلة الهواء المتخلل المستنير بنور القمر أو بنور سائر الكواكب المضيئة بالليل، فلكون تكاثف المطر حاصلاً فيه كانت الظلمة المسببة عنه حاصلة فيه أيضًا ونفس الغمام وإن لم يكن حاصلاً في المطر إلا أن ظلمته حاصلة فيه، فصح أن يقال المطر فيه ظلمات ظلمة تكاثفه وظلمة غمامه وكذا ظلمة الليل حاصلة فيه لأن ظلمة الليل من الظلمة الأصلية الظاهرة في الأشياء بسبب حيلولة الأرض بينها وبين الشمس فتلك الظلمة حالة أصلية لها وقائمة بها وإنما تزول عنها عند تحقيق المقابلة بينها وبين النير. **قوله: (وجعله مكانًا للرعد والبرق)** جواب عما يقال كيف جعل الصيب بمعنى المطر مكانًا للرعد والبرق حيث قيل: ﴿فيه ظلمات ورعد وبرق﴾ والحال أن مكانها هو السحاب لا المطر لأن الرعد صوت يسمع من السحاب والبرق ما يلمع منه. وتقدير الجواب أنهما وإن لم يكونا في المطر نفسه لكنهما في محل متصل بالمطر وهو أعلاه ومنحدره أي مصبه الذي هو السحاب فكانا ملتبسين بالمطر فجعلا كأنهما فيه بناء على استعارة كلمة «في» للملابسة الشبيهة بملابسة الظرفية فاستعمل فيها ما وضع لملابسة الظرفية. **قوله: (ملتبسين به)** حال من المنوي في قوله في أعلاه والمنحدر على صيغة اسم المفعول كان الانحدار والانصباب. **قوله: (وإن أريد به)** أي بالصيب السحاب فظلماته سحمته أي سواده في نفسه وتطبقه أي كونه طبقت بأن يكون بعضها فوق بعض وقد انضم إلى هاتين الظلمتين ظلمة ثالثة هي ظلمة الليل. **قوله: (وارتفاعها)** أي ارتفاع الظلمات على أنه مبتدأ والظرف خبره قدم عليه اهتمامًا لبيان كون الصيب ظرفًا للظلمات و «ما» عطف عليها ومصححًا للابتداء بالنكرة. ولا خلاف في جوازه عند الكل بل المراد الاتفاق على جواز إعمال الظرف ههنا، وكون ظلمات فاعلاً له لاعتماده على موصوفه الذي هو صيب بخلاف ما إذا لم يعتمد الظرف. فإن سيبويه لا يجوز إعماله حينئذ فإذا قلت: له مال ارتفع «مال» بالابتداء «وله» خبر مقدم عليه. وعند الأخفش رحمه الله يرتفع بالفاعلية لأنه لا يجعل الاعتماد شرطًا لعمل الظرف وإنما قال: والمشهور أن سببه أي سبب

سببه اضطرابُ أجرام السحاب واصطِكاكُها إذا حَدَتها الريحُ من الارتعاد. والبرق ما يَلمَعُ من السحاب من بَرَق الشيء بريقًا وكلاهما مصدر في الأصل ولذلك لم يجمعهما. ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم﴾ الضمير لأصحاب الصيب وهو وإن حذف لفظُه وأقيم

الرعد هو الصوت المسموع من السحاب إذ فيه روايات كثيرة منها ما روي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال: الرعد ملك وكله الله سبحانه وتعالى بسياقة السحاب فإذا أراد الله تعالى أن يسوقه إلى بلد أمره فساقه فإذا تفرق عليه زجره بصوته حتىٰ يجتمع كما يرد أحدكم ركابه ثم قرأ ﴿وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِۦ﴾ [الرعد: ١٣] وعن علي وابن عباس رضي الله عنهم أن الرعد اسم ملك يسوق السحاب. وقال مجاهد رحمه الله: الرعد اسم الملك ويقال لصوته أيضًا رعد. وروي أن الملك إذا اشتد غضبه على السحاب طارت من فيه النار وهي الصواعق. وروي أن رسول الله ﷺ كان إذا سمع الرعد وصواعقه قال: «اللهم لا تقتلنا بغضبك ولا تهلكنا بعذابك وعافنا قبل ذلك» **قوله**: (إذا حدتها الريح) أي ساقتها من الحدود وهو السوق. يقال: حدوت الإبل حدوًا وحداء. ويقال للشمال حدواء لأنها تحدو السحاب أي تسوقه. **قوله**: (من الارتعاد) يعني أن الرعد مشتق من الارتعاد وهو الاضطراب فإنهم قد يردون المجرد إلى المزيد إذا كان المزيد أعرف بالمعنى الذي اعتبر في المشتق كالوجه من المواجهة. وقيل: كلمة «من» هذه اتصالية أي هما من جنس واحد يجمعهما الاشتقاق من الرعدة وكذا الحال في قوله: من برق الشيء بريقًا فإنه أيضًا إما من قبيل إلحاق الأخفى بالأعرف. أو أن كلمة «من» اتصالية والمعنى أنهما من جنس واحد يجمعهما الاشتقاق من البرق، يقال: برق بروقًا أي تلألأ، والاسم البريق. **قوله**: (ولذلك) أي ولكون الرعد والبرق مصدرين في الأصل لم يجمعهما يقال: رعد يرعد رعدًا وبرق يبرق برقًا كلاهما من باب نصر.

قوله: (وهو وإن حذف لفظه) جواب عما يقال: من أنه كيف جمع الضمائر الثلاثة مع أن المذكور قبلها إنما هو لفظ صيب وهو مفرد فلا وجه لإرجاع ضمير الجمع إليه؟ وتقرير الجواب أن الضمائر المذكورة راجعة إلى أصحاب الصيب لما مر من أن تقدير الكلام كمثل ذوي صيب والمضاف وإن كان محذوفًا لفظًا إلا أن معناه باق فعول على بقاء معناه في إرجاع ضمير الجمع إليه كما عول حسان رضي الله عنه في تذكير ضمير «يصفق» مع أن المذكور قبله إنما هو لفظ «بردى» وهو مؤنث على بقاء معنى المضاف المقدر. فإن التقدير يسقون ماء بردى لأن المسقى إنما هو ماء بردى لا نهر الماء، وكان القياس أن يقال: «تصفق» بتأنيث الفعل لأن الألف التي في بردى ألف التأنيث وبردى اسم نهر بدمشق، والبريص موضع بالشام وقيل هو شعبة من بردى. يمدح ملوك الشام الغسانيين بأنهم يسقون من ورد هذا

الصيِّبُ مُقامَه لكن معناه باقٍ فيجوز أن يُعَوِّلَ عليه كما عَوَّلَ حَسَّانٌ في قوله:

يَسقُون من وَرَدَ البريصَ عليهمو بَرَدَى يُصَفَّقُ بالرَّحيق السَلْسَلِ

حيث ذكّر الضميرَ لأنّ المعنى ماء بَرَدَى والجملة استينافٌ فكأنّه لما ذُكِرَ ما يُؤذِنُ بالشدة والهول، قيل: فكيف حالهم مع ذلك؟ فأجيب بها. وإنما أطلق الأصابع موضعَ الأنامل للمبالغة.

﴿مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ﴾ متعلّق بيجعلون أي من أجلها يجعلون كقولهم: سقاه من العَيمَة.

الموضع نازلاً عليهم ماء بردى ممزوجًا بالرحيق السلسل أي بالخمر الحلو الذي يدخل الحلق بسهولة بقوله:

(يسقون من ورد البريص عليهمو بردى يصفق بالرحيق السلسل)

فقوله: «من ورد» مفعول أول «ليسقون» و «بردى» مفعول ثانٍ له. والتقدير ماء بردى لأن بردى اسم نهر ونفس النهر لا يسقى «وعليهمو» متعلق بمحذوف منصوب على أنه حال من المنوي في «ورد» و «يصفق» حال من المضاف المقدر وهو ماء بردى. وتصفيق الشراب تحويله من إناء إلى إناء آخر للتصفية. والرحيق الشراب الخالص الذي لا غش فيه والسلسل السهل الانحدار. وقوله: «حيث ذكر» بتشديد الكاف في ذكر بيان لقوله: «عول». **قوله:** (والجملة) أي جملة «يجعلون أصابعهم» استيناف ولذلك لم تعطف على ما قبلها. فإنه لما ذكر ما يؤذن بالشدة والهول بناء على أن الصيب باعتباره تنكيره يدل على نوع شديد من المطر وكذا يدل عليه باعتبار مأخذ اشتقاقه، وباعتبار خصوص بنائه، وباعتبار كونه مطبقًا نازلاً من الآفاق كلها، وباعتبار ما في ظلمات ورعد وبرق من الكثرة والتعظيم والتهويل المستفادة من الجمعية والتنكير. فلما ذكر ابتلاء أصحاب الصيب بمثل هذه الشدة والهول توجه أن يقال: كيف حال هؤلاء المساكين مع ما ذكر مما يؤذن بهذه الشدائد والأهوال؟ فالجواب عنه بجملة «يجعلون أصابعهم في آذانهم من أجل الصواعق التي فيه» والمراد بالصاعقة ههنا شدة صوت الرعد بحيث ينزل معها قطعة من النار. **قوله:** (وإنما أطلق الأصابع) يعني أن التي تجعل في الآذان هي رؤوس الأصابع ويقال لها الأنملة لا مجموع الأصابع وكان الظاهر في ذلك أن يقال: يجعلون أناملهم إلا أنه ذكر لفظ الأصابع بدل لفظ الأنامل للمبالغة في الدلالة على قوة الباعث الذي يحملهم على الجعل المذكور لكمال شدته.

قوله: (أي من أجلها) إشارة إلى أن لفظة «من» ههنا للسببية بمعنى لام الأجل كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُم مِّن رَّحْمَتِنَا﴾ [مريم: ٥٣] أي من أجل رحمتنا وقوله

والصاعقةُ قَصفةُ رَعد هائل معها نار لا تمر بشيء إلاّ أتت عليه من الصعق وهو شدة الصوت وقد تطلق على كل هائل مسموع أو مشاهد. ويقال: صَعَقَتْه الصاعقة إذا أهلكته بالإحراقِ أو شدةِ الصوت. وقرىء من الصواقع وهو ليس بقلب من الصواعق لاستواء كلا البناءين في التصرف فيقال: صَقِعَ الديك وخطيب مِصقع وصَقَعَتْه الصاعقة، وهي في الأصل إما صفة لقصفةِ الرعد أو للرعد والتاء للمبالغة كما في الرواية، أو مصدر كالعافية والكاذبة.

﴿حَذَرَ ٱلْمَوْتِ﴾ نصب على العلة كقوله:

سبحانه وتعالى: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمْ أُغْرِقُوا۟﴾ [نوح: ٢٥] أي من أجل خطيئاتهم. **قوله:** (وقد تطلق) أي الصاعقة على كل هائل مسموعًا كان أو مشاهدًا. فإن كان المراد بالصواعق المذكورة في هذه الآية الصواعق بهذا المعنى الأعم وجب تخصيصها بالهائلات المسموعة رعدًا كان أو غيره بقرينة الجعل المذكور إذ لا وجه لجعل الأصابع في الآذان إلا من أجل الهائلات المسموعة، **قوله:** (ويقال: صعقته الصاعقة) عطف على قوله: «وقد تطلق على كل هائل مسموع أو مشاهد» لبيان إطلاق الصاعقة على الهائل المشاهد وهو النار النازلة مع الرعد القاصف أي شديد الصوت كإطلاقها على الهائل المسموع وهو نفس الرعد القاصف.
قوله: (وهو ليس بقلب من الصواعق لاستواء كلا البناءين في التصرف) فإن كل واحد منهما يتصرف ويشتق منه ألفاظ كثيرة ولا ينافي استواؤهما بهذا المعنى اختلاف تلك الألفاظ المشتقة ولو كانت الصواقع مقلوبًا لاكتفى بالتصرف في الصواعق كما هو شأن المقلوب مع الأصل. **قوله:** (فيقال: صقع الديك) أي صاح وهو تفريع لاستواء البناءين في التصرف والمِصقع بكسر الميم كالمجهر أيضًا وهو الذي يجهر بخطبته. وقد مر معناه في غير هذا الموضع. **قوله:** (وهي في الأصل) قيد به لأن الصاعقة الآن اسم ليس بصفة يعني أن الصاعقة في الأصل إما صفة لقصفة الرعد أي لشدة صوته فتكون التاء التي فيها لتأنيث الموصوف في الأصل، وإما صفة لنفس الرعد وهو مذكر فحينئذ لا تكون التاء للتأنيث بل للمبالغة كما في رواية في مبالغة الراوي يقال: رجل راوية أي كثير الرواية. فيكون صواعق في الحقيقة جمع صاعق كفوارس في جمع فارس وهو شاذ نادر لأن فواعل إنما هو جمع فاعلة لا جمع فاعل. والتاء قد تكون للنقل من الوصفية إلى الإسمية. وتاء صاعقة على تقدير كونها في الأصل صفة الرعد يجوز أن تكون من هذا القبيل وإن كانت الصاعقة مصدرًا بمعنى الصعق كالكاذبة والعافية بمعنى الكذب والمعافاة كانت التاء فيها أصلية.

قوله: (نصب على العلة) أي على أنه مفعول له لقوله: «يجعلون» بعد تعليله بقوله:

وأغـفِـرُ عَـوراءَ الـكـريـم ادّخـارَه

والـمـوت زوالُ الـحـيـاة وقـيـل عـرض يـضـادهـا، لـقـولـه: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [الملك: ٢] وردّ بأنّ الخلقَ بمعنى التقدير والإعدَامَ مقدرة. ﴿وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩﴾﴾ لا يفوتونه كما لا يفوت المُحاطُ به المُحِيطَ لا يخلّصهم الخداعُ والحِيَل،

«من الصواعق» وكل واحد منهما باعث مقدم على الفعل لا غرض مؤخر عنه ولما كان كون المفعول له معرفة قليلاً نادرًا شبه بقول حاتم الطائي:

(وأغـفِـرُ عَـوراءَ الـكـريـم ادّخـارَه)

أي قوله مغفور لصداقته وادخاري إياه ليوم احتياجي إليه لأن الكريم إذا فرط منه قول قبيح في حق أحد ندم عليه ومنعه كرمه من أن يعود إلى مثله، وأنا أعرض عن اللئيم تكرمًا عن المقابلة معه لأنه ليس بكفؤ لي. **قوله:** (**والموت زوال الحياة**) أي زوالها عما من شأنه أن يكون حيًا فيكون بينهما تقابل العدم والملكة. وقيل: إنه صفة وجودية كالحياة فيكون بينهما تضاد فإن الضدين أمران وجوديان يتعاقبان على موضع واحد بينهما غاية الخلاف. واستدل على كون الموت أمرًا وجوديًا بقوله سبحانه وتعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ﴾ [الملك: ٢] فإن الخلق هو الإيجاد والإيجاد لا يتعلق بالأمر العدمي. وأجيب بأن المراد من الخلق هو التقدير والأمور كلها وجودية كانت أو عدمية مقدرة في الأزل فلا يتم الاستدلال، وبأن المراد بخلق الموت إحداث اتصاف الحي به بعد ما لم يكن وذلك لا يقتضي كون الصفة أمرًا وجوديًا كما قالوا: إن الماهيات غير معقولة والوجود من المعقولات الثابتة وأثر الفاعل إنما هو اتصاف الماهية بالوجود. وقيل: إعدام الملكات مخلوقة لما لها من شائبة التحقق. وقيل: إن الخلق إن جعل بمعنى الإيجاد لا يتصور في إعدام الملكات إذ شائبة التحقق لا تكفي في حقيقة الإيجاد، وإن جعل بمعنى الإحداث يتصور فيها لأنه أعم من الإيجاد.

قوله: (**لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط**) لما استحال كونه سبحانه وتعالى محيطًا بالكافرين حقيقة بأن يحصرهم من جميع جوانبهم وأطرافهم كما يحصر الحائط البستان جعل لفظ «المحيط» استعارة تبعية سارية إلى الصفة المشتقة من مصدرها بأن شبه شمول قدرة الله سبحانه وتعالى إياهم ونفاذ مشيته فيهم بحيث يتصرف فيهم كيف يشاء لا يتأبون عن مطاوعة قدرته وإرادته بوجه ما أصلاً بإحاطة المحيط. والضمير المجرور في قوله: «المحاط به» راجع إلى اللام في «المحاط» و «به» مرفوع المحل على أنه قائم مقام الفاعل للمحاط ولا ضمير في المحاط لأنه إنما عدي إلى المفعول بواسطة حرف الجر أي كما لا يفوت

والجملة اعتراضية لا محلّ لها.

﴿يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَـٰرَهُمْ﴾ استينافٌ ثانٍ كأنّه جواب لمن يقول ما حالهم مع تلك الصواعق؟ وكاد من أفعال المقاربة وضعت لمقاربة الخبر من الوجود لعروض سببه

الذي أحيط به من كل جانب من قصده وأحاط به. **قوله**: (والجملة اعتراضية) واقعة بين كلامين متصلين معنى لأن الاستيناف الثاني وهو قوله سبحانه وتعالى: ﴿يكاد البرق يخطف أبصارهم﴾ متصل بالاستيناف الأول وهو قوله سبحانه وتعالى: ﴿يجعلون أصابعهم﴾ من حيث إن الاستيناف الثاني وقع جوابًا عن السؤال الناشيء عن الاستيناف الأول كما يدل عليه قول المصنف رحمه الله تعالى «والجملة اعتراضية» لا عاطفة ولا حالية. وإنما قلنا في توجيه كون الجملة اعتراضية أنها واقعه بين كلامين متصلين معنى لأن الجمهور ذهبوا إلى أن الجملة الاعتراضية لا تقع إلا بين كلامين متصلين معنى أو في أثناء كلام واحد ولا تقع في آخره. وإن جوّزه الزمخشري. واعترض الطيبي رحمه الله على جعل هذه الجملة اعتراضية بأن قال: كيف يصح كونها معترضة والجملة المعترضة إنما يؤتى بها لتأكيد معنى الكلامين المعترض فيهما والكلامان اللذان اعترضت هذه الجملة فيهما من شأن ذوي الصيب وهو الممثل به وهذه الجملة بعض أحوال المنافقين الممثل وما وقع في شأن قوم لا يصلح أن يؤكد ما وقع في شأن قوم آخرين فهو بمعزل عن التأكيد الذي هو فائدة الجملة الاعتراضية؟ ثم قال: والأوجه أن يقال: إن قوله سبحانه وتعالى: ﴿بالكافرين﴾ من قبيل وضع المظهر موضع المضمر إشعارًا بأن سبب استحقاق ذوي الصيب ذلك العذاب هو كفرانهم لنعم الله سبحانه وتعالى ومثل هذا التتميم المشبه به مما يؤدي إلى المقصود في التمثيل من المبالغة. إلى هنا كلامه. ومحصوله أن هذه الجملة صالحة لأن تقع معترضة بين الكلامين الواردين في شأن ذوي الصيب لكونها أيضًا في شأنهم حيث أريد بالكافرين أصحاب الصيب.

قوله: (استيناف ثان كأنه جواب لمن يقول ما حالهم مع تلك الصواعق) يرد عليه أن هذا المبين حالهم مع البرق كيف يطابق السؤال مع حالهم مع الصواعق؟ والجواب أن الذي يطلبه السائل بقوله: ما حالهم مع تلك الصواعق ليس بيان حالهم مع نفس الصواعق التي هي من قبيل الهائل المسموع وهو الرعد القاصف لأن حالهم معها قد تبين بقوله سبحانه وتعالى: ﴿يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت﴾ بل يطلب بيان حالهم مع ما يصحب الصواعق ويلزمها عادة من نحو البرق القوي الذي يقهر نور البصر بقوته والقطع النارية التي تنزل معها وبهذا الاعتبار يكون الجواب مطابقًا للسؤال. **قوله**: (وضعت لمقاربة الخبر من الوجود) أي وضعت للإخبار بقرب مضمون خبرها من الوقوع في الحال أي بأن اتصاف اسمها بخبرها قريب من أن يقع في الحال لعروض سببه فإن وجود السبب يفيد وجود

لكنه لم يوجد إما لعروض مانع أو لفقد شرطٍ. وعسى موضوعةٌ لرجائِه. فهي خبر محض ولذلك جاءت متصرّفَةً بخلاف عسى، وخبرُها مشروطٌ فيه أن يكون فعلاً مضارعًا تنبيهًا على أنه المقصود بالقرب من غير أن ليؤكّدَ القربَ بالدلالة على الحال، وقد تدخل عليه حملاً لها على عسى كما يحمل عليها بالحذف من خبرها لمشاركتهما في أصل معنى المقاربة. والخَطفُ الأخذ بسرعة وقرىء يخطِف بكسر الطاء ويَخَطِفُ علىٰ أنّه يختطف

المسبب بخلاف العلة التامة فإن وجودها يستلزم وجود المعلول. **قوله**: (وعسى موضوعة لرجائه) أي لرجاء حصول مضمون خبرها مطلقًا أي سواء رجى حصوله عن قرب أو بعد مدة مديدة. ولم يقل إن «عسى» من أفعال المقاربة موضوعة لرجاء دنو الخبر كما هو المفهوم من تعبير ابن الحاجب رحمه الله تعالى في الكافية، وكأنه اختار ما ذهب إليه الرضي الاسترابادي رحمه الله حيث قال: الذي أرى إن «عسى» ليس من أفعال المقاربة إذ هو طمع لحصول مضمون الخبر في حق غيره تعالى، والطمع يستدعي أن لا يكون الطامع على وثوق من حصول المطموع فكيف يحكم بدنو ما لا يوثق بحصوله ثم أبطل أن يكون «عسى» لطمع دنو مضمون خبره لا لطمع حصول مضمون خبره بناء على أن دخول الدنو في مفهوم «عسى» وضعًا لم ينقل عن أهل اللغة. فإذا قلت: عسى زيد أن يخرج كان بمعنى «لعل» كما ذكر آنفًا هذا كلام الرضي رحمه الله. إلا أن الجمهور اتفقوا على أن «عسى» من أفعال المقاربة وأن القرب فيه مرجو وفي «كاد» موجود. قال الزمخشري في المفصل: والفصل بين معنى «عسى» ومعنى «كاد» أن عسى لمقاربة الأمر على سبيل الرجاء والطمع تقول: عسى الله أن يشفي مريضك تريد أن قرب شفائه مرجو عند الله سبحانه وتعالى مطموع فيه، و «كاد» لمقاربته على سبيل الوجود والحصول تقول: كادت الشمس أن تغرب تريد أن قربها من الغروب قد حصل. إلى هنا كلامه. والله أعلم. **قوله**: (فهي خبر محض) أي إذا كانت «كاد» موضوعة للإخبار بقرب مضمون خبرها من الوقوع في الحال والحصول فيه ثبت أنها خبر محض ليس فيها شائبة الإنشائية بخلاف «عسى» فإنها موضوعة دلالة على مجرد رجاء حصول مضمون خبرها فهي إنشاء محض. **قوله**: (ولذلك) أي ولكون «كاد» خبرًا محضًا جاءت متصرفة كسائر الأفعال المتصرف فيها لأن الأصل فيما وضع للإخبار أن يتصرف فيه. تقول: كاد يكيد كيدًا، وكاد كادا كادوا، وكادت كادتا كدن، كدت كدتما كدتم، كدت كدتما كدتن، كدت كدنا هذا على لغة من يجعله أجوفًا يائيًا نحو باع، وهو المشهور. وعليها قوله سبحانه وتعالى: ﴿تَٱللَّهِ إِن كِدتَّ لَتُرۡدِينِ﴾ [الصافات: ٥٦] وبعض العرب يجعله واويًا ويقول: «كدت» «تكاد» بخلاف «عسى» فإنه لم يتصرف فيها إذ لم يأت منها إلا الماضي لتضمنها معنى الحرف أعني «لعل» والحروف لا يتصرف فيها فكذا «ما» بمعناها. قال صاحب الكشاف

....

في المفصل: وللعرب في عسى ثلاثة مذاهب: أحدها أن يقولوا: عسيت عسيتما إلى عسين وعسى عسيا إلى عسيت وعسينا، والثاني أن لا يتجاوز عسى أن يفعل وعسى أن يفعلوا. والثالث أن يقولوا: عساك أن تفعل وعسا كما أن تفعلا إلى عساكن وعساه أن يفعل إلى عساهن وعساي أن أفعل وعسانا أن نفعل.

قوله: (وخبرها مشروط فيه أن يكون فعلاً مضارعًا) أي قد اشترط في خبر «كاد» أن يكون فعلاً مضارعًا تنبيهًا على أن مضمون خبرها هو الذي قصد بيان حصوله من الحال. فإن الفعل المضارع المجرد من علم الاستقبال مثل «أن» الناصبة و «السين» و «سوف» وإن كان موضوعًا بالاشتراك للحال والاستقبال إلا أنه عند استعمال «يكاد» الموضوعة لبيان قرب خبرها من الوقوع في الحال يتعين كونه للحال لقيام القرينة المعينة للمرد وهي استعماله بما وضع لمقاربة الخبر من الوجود، ولما كان لفظ «كاد» موضوعًا للإخبار بقرب مضمون خبره من الوجود نبه على ذلك بالتزام أن يكون خبره فعلاً مضارعًا ليعين كونه بمعنى الحال بقيام القرينة الدالة عليه، فإن الفعل الماضي لانقضاء مدلوله لا يدل على قرب الحصول. **قوله**: (من غير أن) خبر بعد خبر لقوله: «أن يكون» أو صفة بعد صفة لقوله: «فعلاً» وشرط تجرد «كاد» من كلمة «أن» لأنها علم الاستقبال وفيها نوع تسويف، فالجمع بينها وبين «كاد» كالجمع بين المتنافيين. وإذا جرد المضارع من علامة الاستقبال كان ظاهرًا في الحال بقرينة استعماله في خبر «كاد» فيتأكد به ما في «كاد» من الدلالة على قرب خبره من الوقوع في الحال وهو المراد بقوله: «لتوكيد القرب بالدلالة» فإن قيل: الدلالة على الحال تنافي تأكيد القرب من الحال، أجيب بأن المراد بالدلالة الدلالة في الجملة وهي لا تقتضي الحصول ولا تنافي القرب من الحال. **قوله**: (وقد تدخل عليه حملاً لها على عسى) أي وقد تدخل كلمة «أن» على خبر «كاد» حملاً «لكاد» على «عسى» لكونها موضوعة لرجاء حصول مضمون خبرها من غير اعتبار معنى المقاربة في مفهومها على ما أشار إليه المصنف. ومن المعلوم أن ما هو مرجو الحصول لا يكون إلا مستقبلاً فاستحسن لذلك أن يكون خبرها مصحوبًا بعلامة الاستقبال كما حملت «عسى» على «كاد» حيث حذفت كلمة «أن» من خبرها في قوله:

عسى الهم الذي أمسيت فيه ... يكون وراءه فرج قريب

لمشاركتهما في أصل معنى المقاربة فإنهما في الإخبار بقرب الحصول متقاربان. **قوله**: (وقرىء يخطف بكسر الطاء) يعني أن اللغة الفصيحة أن يقول: خطفه يخطفه بكسر الطاء في الماضي، وفتحها في الغابر. وفيه لغة أخرى حكاها الأخفش وهي أنه من باب ضرب يضرب وهي لغة رديئة. **قوله**: (ويخطف) بفتح الياء والخاء وكسر الطاء المشددة، أصله يختطف

فنقلت فتحة التاء إلى الخاء ثم أدغمت في الطاء، ويخِطِّفُ بكسر الخاء لالتقاء الساكنين واتِّباع الياء لها ويتخطف.

﴿كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْاْ فِيهِ وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُواْۚ﴾ استيناف ثالث كأنه قيل: ما يفعلون في تارتي خفوقِ البرق وخفيته؟ فأجيب بذلك. وأضاء إمّا متعد والمفعول محذوف بمعنى كلّما نوَّرَ لهم مَمشًى أخذوه أو لازم بمعنى كلّما لَمَعَ لهم مشوا في مطرح نورِه، وكذلك أظلم فإنّه جاء متعديًا منقولاً من ظلم الليل،

نقلت فتحة تاء الافتعال إلى الخاء ثم أدغمت في الطاء. وقرىء أيضًا يخطف بكسر الياء والخاء والطاء المشددة أصله يختطف فسكنت حركة التاء لأجل الإدغام فأدغمت التاء في الطاء فاجتمع ساكنان الخاء والحرف المدغم فكسرت الخاء، إما متابعة للطاء وإما لأن الكسرة أصل في تحريك الساكن ثم كسر حرف المضارعة تبعًا للخاء. وقرىء يتخطف على البناء لفاعل وهو ههنا يكون متعديًا فلذلك نصب أبصارهم لقوله تعالى: ﴿وَيُتَخَطَّفُ ٱلنَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْۚ﴾ [العنكبوت: ٦٧].

قوله: (في تارتي خفوق البرق) أي لمعانه واضطرابه يقال: حفقت الراية والقلب والسراب تخفق وتخفق خفقانًا إذا اضطربت. ويقال: تارة بعد تارة أي مرة بعد مرة والمقصود من الاستيناف بقوله: ﴿كلما أضاء لهم﴾ إلى آخر الآية المبالغة في شدة أحوال ذوي الصيب وشدة ما فيه من الظلمة بحيث لا يقدرون فيها على الحركة إلى وقت لمعان البرق ليعلم من ذلك شدة أحوال المنافقين المشبهة بأحوال هؤلاء. **قوله: (كلما نوّر لهم ممشى)** أي موضع مشي وهو المفعول المحذوف «لأضاء» بمعنى نور، والمستتر في «نور» ضمير البرق والضمير المنصوب في «أخذوه» راجع إلى «ممشي» وقوله: «أخذوه» أي مشوا فيه إشارة إلى أن الضمير المجرور في قوله تعالى: ﴿فيه﴾ راجع إلى المحذوف بناء على أن المقدر في حكم الملفوظ فصح رجوع الضمير إليه. **قوله: (مشوا في مطرح نوره)** إشارة إلى أن ضمير «فيه» على تقدير أن يكون أضاء لازمًا راجع إلى البرق كضمير «أضاء» وإلى أن هناك مضافين مقدرين والمعنى أن البرق كلما لمع لهم مشوا فيه في مطرح نوره خطوات يسيرة مع خوف أن يخطف أبصارهم. وقد مر أن ضمير «فيه» على تقدير أن يكون أضاء متعديًا راجع إلى المفعول المحذوف. **قوله: (وكذلك أظلم)** يعني أنه يجيء لازمًا ومتعديًا مثل أضاء إلا أن المصنف لم يصرح بمجيئه لازمًا لظهوره وشهرته واقتصر على ذكر مجيئه متعديًا، ولذلك قال صاحب الكشاف: «وأظلم» يحتمل أن يكون غير متعد وهو الظاهر. وقال الفاضل التفتازاني نور الله تعالى مرقده في بين كون عدم تعديته ظاهرًا: لأن المتعدي لا يوجد في استعمال من يستشهد بكلامه ولم يثبته الثقات من أئمة اللغة إلا القليل جدًا كما نقل

ويشهد له قراءةُ أُظلِمَ على البناء للمفعول وقولُ أبي تمام:

هما أَظْلَمَا حَالَيَّ ثُمَّةَ أَجْلَيَا ظَلامَيهِمَا عن وجهِ أمرَدَ أشيَبَ

عن الأزهري أنه قال: إن أضاء وأظلم يكون لازمًا ومتعديًا، وعن الليث أنه قال: يقال: أظلم فلان البيت علينا إذا أسمعك ما تكرهه. إلى هنا كلامه. ثم إن المصنف جعل في كلامه «أظلم» المتعدي منقولاً أي مأخوذًا من ظلم الليل بكسر اللام فتكون همزة «أظلم» للتعدية وظاهر أن «أظلم» اللازم مأخوذ منه أيضًا إلا أن الهمزة حينئذ تكون للصيرورة. **قوله:** (ويشهد له) أي لمجيء «أظلم» متعديًا قراءة «أظلم» لأن الفعل اللازم لا يبنى للمفعول. **قوله:** (وقول أبي تمام) عطف على قوله: «قراءة أظلم» فإن قوله أيضًا: «يشهد» لمجيء أظلم متعديًا وما قبل هذا البيت قوله:

أحاولت إرشادي فعقلي مرشدي أم استمتّ تأديبي فدهري مؤدّبي
هما أظلما حالي ثمة أجليا ظلاميهما عن وجه أمرد أشيب

والهمزة في «أحاولت» للإنكار والخطاب لعاطلة «وأم استمت» عطف على قوله: «أحاولت» والاستيام افتعال من السوم ومعناه التطلب أي التكلف في الطلب. يخاطب العاذلة وهي المرأة اللائمة ويقول لها منكرًا على محاولتها إرشاده واستيامها تأديبه: ما كان ينبغي لك الإقدام في الإرشاد والتأديب. والفاء تعليل لمحذوف أي لا تحاولي شيئًا منها فإن في إرشاد العقل وتأديب تصاريف الدهر كفاية في إرشاد كل رشيد، وتأديب كل سعيد. ولو روي بالواو الحالية لم يحتج إلى تقدير معلل محذوف كذا في الحواشي الشريفية. والظاهر أنه لا حاجة إلى ارتكاب التقدير على الرواية بالفاء أيضًا لجواز أن تكون الفاء تعليلاً للإنكار المستفاد من الهمزة أي ما كان ينبغي لك الإقدام على إرشادي وتأديبي فإن في العقل والدهر كفاية عنهما. ثم إنه لما ادّعى أنه استرشد وتأدب من العقل والدهر توجه لسائل أن يقول: كيف أرشدك عقلك وأدبك دهرك؟ فقال مجيبًا له: هما أي العقل والدهر أظلما حاليّ. وأراد بحاليه ما يتوارد من المتقابلين كالخير والشر والغنى والفقر والصحة والمرض والعسر واليسر والمقصود التعميم، يعني أن العقل والدهر أظلما على جميع أحوالي وكدرا عيشي في كل حال من الأحوال المتقابلة حيث تركت التوسع في المشتهيات وقنعت بما كفى وصرفت جميع أوقاتي وقوتي وهمتي إلى استكمال النفس وتهذيب الفعال والأخلاق المرضية، وكنت مسخرًا منقادًا لما يقتضيه عقلي ودهري حتى وصلت بذلك إلى أوج الكمال ورفعة حسن الخصال فزال عني سيىء ما قاسيت قبل ذلك من كدورات الرياضة والتقييد عن الاسترسال في مقتضيات الطبع والهوى. فالشاعر ما دام في قيد الاستكمال والتأدب كان مظلم أحوال وضيق البال

فإنه وإن كان من المحَدّثين لكنه من علماء العربيّة فلا يبعد أن يجعل ما يقوله بمنزلة ما يَرويه. وإنما قال مع الإضاءة كلما ومع الإظلام إذَا لأنّهم حِراصٌ على المشي فكلما صادفوا منه فرصَةً انتهزوها ولا كذلك التوقف. ومعنى قَاموا وَقَفُوا ومنه قامت السوق إذا رَكَدَت وقام الماءُ إذا جَمَدَ.

مجنبًا عما تشتهيه نفسه ويميل إلى طبعه وبعد ما استكمل وتأدب وصار العمل بمقتضى العقل خلقًا له وملكة كالأمر الجبلي حصل له سعة البال وانكشاف ظلمة الأحوال فلذلك قال: «هما أظلما حالي ثمة أجليا» أي كشفا ظلاميهما عني. «وثمة» حرف عطف لحقتها التاء وقوله: «عن وجه أمرد أشيب» من قبيل التجريد حيث نزع وجرد من نفسه شخصًا أمرد في السن وأشيب في تجربة الأمور وسداد الرأي. والمعنى أجليا ظلاميهما عن وجهي وأنا شاب بحسب السن وشيخ أشيب في كمال العقل ووفور المعرفة. **قوله**: (**فإنه وإن كان من المحدّثين**) ذكروا في الحواشي الشريفية: أن الشعراء على أربع طبقات: الجاهليون وهم الذين لم يدركوا عصر الإسلام فضلاً عن أن يسلموا كامرىء القيس وزهير وطرفة، ومخضرمون وهم الذين أدركوا الجاهلية والإسلام فأسلموا كحسان ولبيد، والمتقدمون من أهل الإسلام كالفرزدق وجرير وذي الرمة وهؤلاء كلهم يستشهد بكلامهم في اللغة وأشعارهم، والمحدثون من أهل الإسلام وهم الذين نشاؤوا بعد الصدر الأول من المسلمين كأبي تمام وأبي الطيب والبحتري ولا يستشهد بشعرهم إلا أن يجعل ما يقولونه بمنزلة ما يروونه. ولذلك قال المصنف في حق أبي تمام «لكنه من علماء العربية فلا يبعد أن يجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه وإنما قال: لا يبعد إشارة إلى ضعف الجعل المذكور. **قوله**: (**انتهزوها**) أي اغتنموها يقال: انتهز فلان الفرصة أي اغتنمها وقاربها والفرصة النوبة. والحاصل أن «كلما» تدل على تكرر الفعل عند تكرر الشرط أبدًا وإذ لا تدل عليه. والقوم لما كانوا متحيرين في الظلمات مدهوشين بسببها وكانت جلّ هممهم مصروفة إلى الخلاص منها كانوا حراصًا على المشي والهرب رجاء أن يتخلصوا من تلك الحيرة والدهشة العظيمة فلذلك قيل مع الإضاءة «كلما» حتى يدل على أنهم يعدون فرصة إمكان المشي وتأتيه غنيمة فلا يضيعونها بخلاف التوقف والثبات فإنهم ليسوا حراصًا عليه بل هم واقفون اضطرارًا لعدم تأتي المشي. فلذلك قيل مع الإظلام «إذ» المجرد بيان أنهم يقفون وقت الإظلام من غير أن يتعرض لكون الوقوف مهما عندهم بحيث يتكرر ذلك منهم كلما تكرر ما يؤدي إليه. **قوله**: (**ومعنى قاموا وقفوا**) بقرينة وقوعه في مقابلة «مشوا». ومن هذا القبيل: قامت السوق إذا ركدت أي سكنت وكسدت. وقد مر في ﴿يقيمون الصلاة﴾ استعماله بمعنى نفقت وراجت مأخوذًا من القيام بمعنى الانتصاب فهو من الأضداد.

﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَـٰرِهِمْ﴾ أي لو شاء الله أن يَذهبَ بسمعهم بقصيف الرعد وأبصارِهم بوَميض البرق لَذهب بهما، فحذف المفعولِ لدلالة الجواب عليه ولَقد تَكاثَرَ حَذفُه في شاء وأرادَ حتى لا يكاد يُذكر إلاّ في الشيء المستغرب. كقوله:

ولو شِئتُ أن أَبكي دَمًا لَبَكَيتُه

ولو من حروف الشرط وظاهرها الدلالة على انتفاء الأوّل لانتفاء الثاني ضرورة

قوله: (بقصيف الرعد) أي بشدة صوته. فإن القصيف مصدر بمعنى قصف الرعد ووميض البرق لمعانه. ومن أبيات البردة:

أم هبت الريح من تلقاء كاظمة وأومض البرق في الظلماء من أضم

ولعل وجه ارتباط جملة ﴿ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم﴾ بما قبلها بيان شدة قصيف الرعد ووميض البرق والمعنى أنهما بحسب شدتهما كانا يقتضيان إذهاب قوتي سمعهم وأبصارهم فكان ينبغي أن تذهبا لتحقق علة ذهابهما لكن لم يتحقق الذهاب لعدم ارتفاع ما يمنع تحققه وهو عدم تعلق مشية الله تعالى بذهابهما فإن تحقق العلة الموجبة لوجود الشيء لا تنفي وجوده ما لم يرتفع مانع وجوده. وقصيف الرعد وإن كان يوجب ذهاب سمعهم بسبب شدته وكذا وميض البرق وإن كانت شدته بحيث توجب ذهاب أبصارهم إلا أن عدم تعلق مشية الله تعالى بذهابهما لما كان مانعاً من تأثير القصيف والوميض المذكورين في ذهابهما لم يتحقق ذهابهما. **قوله:** (حتى لا يكاد يذكر إلا في الشيء المستغرب) أي حتى لا يكاد يذكر مفعول المشيئة إلا إذا كان شيئًا مستغربًا. كما في قول البحتري يرثي ابنه ويصف نفسه بشدة الحزن وكمال الصبر عليه حيث قال:

(ولو شئت أن أبكي دمًا لبكيته عليه ولكن ساحة الصبر أوسع

فإن مفعول المشيئة وهو قوله: «أبكي دمًا» ما ذكر فيه لكون بكاء الدم شيئًا مستغربًا فلا بد من ذكر مثل هذا المفعول صريحًا وعدم الاكتفاء بدلالة الجواب عليه ليتقرر في ذهن السامع ويأنس به أي ولو شئت لبكيت الدم بدله. **قوله:** (وظاهرها الدلالة على انتفاء الأول لانتفاء الثاني) يعني أنهم اختلفوا في أن كلمة «لو» هل هي لانتفاء الثاني لانتفاء الأول أو أنها لانتفاء الأول لانتفاء الثاني؟ واختار المصنف ما قاله ابن الحاجب. وتوضيح المقام: أن كلمتي «إن» و «لو» مشتركتان في كونهما حرفي شرط، وحرف الشرط كل حرف دخل على جملتين فعليتين فجعل تحقق مضمون الجملة الأولى سببًا لتحقق مضمون الثانية والفرق بينهما أن كلمة «لو» تفيد ارتباطهما في الماضي على سبيل التقدير وكلمة «إن» تفيد ارتباطهما في المستقبل وإن دخلت على الماضي. فمعنى قولك: إن أكرمتني أكرمتك تعليق تحقق مضمون

انتفاء الملزوم عند انتفاء لازمه. وقرىء لأذهَبَ بأسماعهم بزيادة الباء، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] وفائدة هذه الشرطية إِبداءُ المانع لذهاب سمعهم

الجملة الثانية في الاستقبال بتحقق مضمون الأولى فيه، ومعنى قولك: لو أكرمتني أكرمتك تعليق تحقق مضمون الثانية في الماضي يتحقق مضمون الأولى فيه على سبيل التقدير. فيجب أن يكون كل واحد من مضمون الجملتين منتفيًا غير محقق، أما عدم تحقق مضمون الأولى فظاهر لأنه مقدر التحقق بكلمة «لو» وأما عدم تحقق مضمون الثانية فلانتفاء شرط تحققه وهو تحقق مضمون الأولى في الواقع وقد تقرر أنه غير متحقق بل هو مقدر التحقق وإذ قد تبين انتفاء كل واحد من مضمونهما فلنبين انتفاء الآخر فنقول: من ذهب إلى أنهما لانتفاء الثاني لانتفاء الأول نظر إلى أن تحقق مضمون الأولى لما كان سببًا لتحقق مضمون الثانية كان انتفاء مضمون الأولى في الخارج سببًا لانتفاء مضمون الثانية فيه ضرورة أن انتفاء العلة في الخارج علة لانتفاء المعلول فيه، فإذا قيل: لو جئتني لأمركتك معلقًا الإكرام بالجيء مع القطع بانتفائه في الخارج وتقدير وقوعه فيه كان اللازم انتفاء الإكرام في الخارج أيضًا بناء على انتفاء سببه، وإن لم يكن العلم بانتفاء الحكم مطابقًا لجواز أن يتحقق سبب آخر. ومن ذهب إلى أنها لانتفاء الأول لانتفاء الثاني يستلزم العلم بانتفاء الأول ضرورة أن العلم بانتفاء المسبب يدل على انتفاء الأسباب كلها فإن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] إنما سيق ليستدل بامتناع الفساد على انتفاء تعدد الآلهة دون العكس إذ لا يلزم من انتفاء التعدد انتفاء الفساد، فعلى هذا يكون قوله تعالى: ﴿ولو شاء الله لذهب بسمعهم﴾ استدلالاً على انتفاء الملزوم وهو المشيئة بانتفاء اللازم الذي هو عدم الإذهاب فهو في حكم القياس الاستثنائي الذي رفع فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم وهو أنه تعالى لم يشأ ذهاب سمعهم وأبصارهم وإن تحقق سببه وهو بلوغ القصيف والوميض إلى أقصى الغاية، فكان عدم مشيئته تعالى إياه مانعًا من تحققه. ومن تأمل حق التأمل ظهر له أن كلمة «لو» في الآية لو جعلت لانتفاء الثاني لانتفاء الأول كان له وجه وجيه بل هو أوجه مما اختاره المصنف وأوفق لما ذكره في فائدة الشرطية، وذلك لأن حملها على ما اختاره يستلزم أن يكون المقصود من إيراد الشرطية انتفاء المشيئة بانتفاء لازمها وليس كذلك، بل المقصود بيان أن أسباب ذهاب السمع والبصر قد تكاملت وتمت إلا أنه انتفى لانتفاء المشيئة الذي هو مانع منه. ففيه بيان لتناهي القصيف والوميض إلى غاية الامتداد والقوة بحيث ينبغي أن يؤثر الرعد القاصف في ذهاب السمع والبرق الخاطف في ذهاب البصر لكن إنما تخلف عنهما مسببهما لفقد شرط تأثير السبب وهو مشيئة الله تعالى. **قوله: (وفائدة هذه الشرطية)** وهي قوله تعالى: ﴿ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم﴾ يعني أن فائدتها أمران: الأول إظهار المانع وهو عدم المشيئة

وأبصارهم مع قيام ما يقتضيه والتنبيهُ على أن تأثير الأسباب في مسبباتها مشروط بمشيئة الله تعالى وأن وجودَها مُرتبطٌ بأسبابها واقع بقدرته وقوله.

﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾ كالتصريح به والتقرير له والشيء يختص بالموجود لأنه في الأصل مصدر شاء أطلق بمعنى شائي تارةً وحينئذ يتناول الباريَ تعالى

مع قيام السبب المقتضي وهو الرعد القاصف والبرق الخاطف، والثاني التنبيه على أمرين: الأول الإشارة إلى أن تأثير الأسباب في مسبباتها مشروط بمشيئة الله تعالى. ووجه التنبيه عليه أن الآية دلت على تحقق أسباب ذهاب سمعهم وأبصارهم ومع ذلك تخلف الذهاب لفقدان شرط تأثيرها وهو تعلق المشيئة به وإذا تحقق أن تأثير الأسباب في هذه المادة مشروط بمشيئة الله تعالى تحقق أن الأمر كذلك في سائر المواد للاشتراك في العلة، والثاني أن وجود المسببات حال كون ذلك الوجود مرتبطًا بأسبابها العادية واقع بقدرته تعالى. ووجه كون هذه الشرطية منبهة على هذا المعنى أنه قد ثبت كونها منبهة على أن وجود المسببات واقع بمشيئته تعالى فيكون واقعًا بقدرته تعالى أيضًا وذلك لأن المشيئة مرادفة للإرادة وهي صفة شأنها ترجيح أحد المقدورين من الفعل والترك على الآخر ويفرق بينها وبين القدرة بأن نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء بخلاف نسبة المشيئة إليهما، وأن المشيئة مسبوقة بالقدرة. وإذ قد تبين أن وجود المسببات مشروط بالمشيئة فقد تبين أيضًا أنه واقع بالقدرة السابقة على المشيئة ضرورة أن الواقع بالمسبوق واقع بما هو سابق عليه.

قوله: (كالتصريح به) أي بما نبه عليه بالشرطية من أن وجود المسببات واقع بقدرته وذلك لأن قوله تعالى: ﴿أن الله على كل شيء قدير﴾ كالتأكيد لما قبله فلذلك لم يعطف عليه وإنما قال كالتصريح به، ولم يقل تصريح لأن ما دلت الشرطية عليه إنما هو أن ذهاب سمعهم وأبصارهم لكونه مشروطًا بمشيئة الله تعالى واقع بقدرته السابقة عليها فهي ليست صريحة في أن ذهابهما واقع بقدرته تعالى بل إنما علم وقوعه بقدرة الله تعالى بناء على كون مدلول الشرطية مستلزمًا لوقوعه بها، بخلاف هذه الآية فإنها تصريح بأن جميع الأشياء واقع بقدرته تعالى فهي كالتصريح بما تضمنته الآية الأولى. **قوله**: (والشيء يختص بالموجود) يعني أن لفظ الشيء عند الأشاعرة يطلق على الموجود فقط فكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء، فالمشيئة عندهم تساوق الوجود وتساويه. وأما كونهما مترادفين بأن يتحد مفهومهما فهم مترددون في ذلك بل ربما يدعون نفيه بناء على أن قولنا: السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا: السواد شيء فلذلك قال: «أنه يختص بالموجود» ولم يقل يرادف الموجود. ومن فسر الشيء بما يصح أن يعلم ويخبر عنه من المعتزلة يجوز إطلاقه

كما قال: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ﴾ [الأنعام: ١٩] وبمعنى مَشِيءٍ أخرى أي مَشيءٌ وجودُه وما شاء الله وجودَه فهو موجود في الجملة، وعليه قوله تعالى: ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ ﴿اللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] فهما على عمومهما بلا مَثْنَوِيَّة. والمعتزلة لمّا قالوا الشيء ما يصح أن يُوجَد وهو يعمّ الواجبَ والممكنَ أو ما يصحّ أن يُعلَمَ ويُخبرَ عنه فيعمّ الممتنع أيضا لزمهم التخصيصُ بالممكن في الموضعين بدليل العقل، والقدرة هو التمكن من إيجاد الشيء. وقيل: صفة تقتضي التمكن. وقيل:

على الموجود القديم والحادث وعلى المعدوم الممكن والمستحيل، لأن الكل مما يصدق عليه نفس الشيء وبعضهم يطلقه على الموجود والمعدوم الممكن بناء على أنه يفسر الشيء بالثابت المتقرر في الخارج ويجعل الثبوت أعم من الوجود حيث يصف المعدوم الممكن حال عدمه وإنما يصح أن يوجد، وعلى التقديرين لا يصح إطلاقه على الممتنع. واستدل على اختصاص لفظ الشيء بالموجود بأنه في الأصل مصدر شاء إلا أنه ندر استعماله في المعنى المصدري بأن غلب استعماله في الذوات القائمة بأنفسها لكونها شائية أو مشيئة، فعلى الأول يكون المصدر بمعنى الفاعل وعلى الثاني يكون بمعنى المفعول. فإن المشيء اسم مفعول من شاء يشاء كمهيب من هاب يهاب، وعلى التقديرين يكون ما أطلق عليه لفظ الشيء موجودًا أما على الأول فلأن من قامت به المشيئة يكون شائيًا لأمر لا بد أن يكون موجودًا وعلى الثاني فلأن ما شيء وإن كان أعم مما شيء وجوده بناء على أن طرف العدم من الممكن قد تتعلق به المشيئة، فلا يلزم من كون الشيء بمعنى المشيء كونه موجودًا إلا أن المراد بالشيء المشيء وجوده وقرينة التقييد كون مشيئة الوجود أكمل بالنسبة إلى مشيئة العدم. واللفظ إذا أطلق ينصرف إلى أكمل محتملاته وهو الذي يتبادر الذهن إليه كما أن نفس المشيئة إذا أطلقت تنصرف إلى المشيئة الكاملة وهي مشيئة الله تعالى. فلذلك جعل المصنف المشيء وجوده بمعنى ما شاء الله وجوده حيث قال: «وما شاء الله تعالى وجوده فهو موجود في الجملة» أي في الوقت الذي تعلقت المشيئة بوجوده فهو موجود في الجملة فيه لامتناع تخلف مراد الله تعالى عن إرادته. **قوله**: (وعليه) أي وعلى إطلاق لفظ الشيء بمعنى المشيء وجوده قوله تعالى: ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ وقوله إن: ﴿اللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] ولا يدخل ذاته تعالى في عموم كل شيء حتى يلزم كونه تعالى قادرًا على نفس ذاته وخالقًا لها إذ لا يصدق عليه مفهوم مشيء وجوده فلم يحتج إلى استثنائه من ذلك اللفظ العام المستغرق لأفراد مفهومه، والمثنوية والثنيا بمعنى الاستثناء. **قوله: (والقدرة هو التمكن من إيجاد الشيء)** لا يخفى أن التمكن من الإقدار والإبقاء معتبر في مفهوم القدرة إلا أن المصنف اقتصر على ذكر التمكن من الإيجاد بناء على أن التمكن من

قدرةُ الإنسان هيئةٌ بها يتمكن من الفعل وقدرةُ الله تعالى عبارة عن نفي العجز. والقادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، والقديرُ الفعّال لما يشاء على ما يشاء ولذلك قَلما يُوصَفُ به غيرُ البارىء تعالى. واشتقاقُ القدرة من القَدر لأنّ القادر يُوقعُ الفعل على

الإيجاد يستلزم التمكن منهما استلزامًا عقليًا. وقيل: القدرة المفسرة بما ذكر هي قدرة الإنسان، وأما قدرة الله تعالى فهي عبارة عن نفي العجز عنه تعالى بالكلية. قوله: (والقادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل) **هذا التعبير أحسن مما قيل: وإن شاء ترك لأن ظاهره يقتضي أن يكون العدم الأصلي متعلق المشيئة وليس كذلك كما تقرر في غير موضع، ثم إن كل واحد من الفعل وعدمه أعم من الإيجاد والإعدام. ومعنى العبارة إن شاء الإيجاد والإعدام فعله وإن لم يشأ شيئًا منهما لم يفعله. فمعنى كونه قادرًا على الموجود حال وجوده أنه إن شاء عدمه أعدمه وإن لم يشأ عدمه لم يعدمه، ومعنى كونه قادرًا على المعدوم حال عدمه أنه إن شاء وجوده أوجده وإن لم يشأ وجوده لم يوجده، وكونه قادرًا بهذا المعنى وهو أنه تعالى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل متفق عليه بين الفريقين، أعني بين القائلين بالإيجاب وبين من يقول إنه تعالى فاعل بالاختيار إذ ليس شيء من إيجاد العالم وتركه لازمًا لذاته ولا يجب عليه شيء من الآثار الصادرة عنه. والفرق بين الفريقين أن القائلين بالإيجاب ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية اللازمة لذاته تعالى ويستحيل انفكاكها عنه تعالى، فقدم الشرطية الأولى وهي قولنا: إن شاء فعل واجب الصدق والتحقق بخلاف مقدم الشرطية الثانية فإنه ممتنع الصدق مع أن كل واحدة من الشرطيتين صادقة في حق الباري تعالى. وأن القائلين بالاختيار قالوا: إن كل واحد من مقدم الشرطية الأولى ومقدم الثانية ليس بواجب الصدق ولا ممتنع الصدق فإن كل واحد من المشيئة ليس لازمًا لذاته تعالى. قوله:** (والقدير الفعال لما يشاء على ما يشاء) **أي الذي يفعل ما يشاء على الوجه الذي يشاءه من الوجوه المختلفة وفرق بين القادر والقدير بناء على أن صيغة الفعيل للمبالغة كالرحيم والعليم فيكون قدير أبلغ من قادر كما نقل الزجاج، وعن الهروي أنهما بمعنى. قوله:** (ولذلك) **أي ولاعتبار المبالغة والعموم في مفهوم القدير حيث فسر بأنه الفعال لكل ما يشاءه موافقًا للوجه الذي شاء كونه عليه قلما يوصف به غير الباري تعالى، فإنه لا أحد غير الله تعالى يوصف بالقدرة بالنسبة إلى بعض ما يشاءه إلا ويوصف بالعجز بالنسبة إلى البعض الآخر. قوله:** (واشتقاق القدرة من القدر) **يعني أن القدرة بمعنى التمكن من التأثير والقوة عليه مأخوذة من القدر لأن المأثر المقدور يكون على مقدار تمكن القادر وقوته أو على مقدار ما تقتضيه مشيئته وإرادته أو على مقدار ما تقتضيه الحكمة.**

مقدار قوته أو على مقدار ما تقتضيه مشيئتُه. وفيه دليل على أنّ الحادث حالَ حدوثِه والممكنَ حالَ بقائه مقدوران وأنّ مقدور العبد مقدور الله تعالى لأنّه شيء وكلّ شيء مقدور لله تعالى. والظاهرُ أنّ التمثيلين من جملة التمثيلات المؤلَّفةِ وهو أن يُشَبَّهَ كيفيةٌ مُنتَزَعةٌ من مجموعٍ تضامَّت أجزاؤه وتلاصقَت حتّى صارت شيئًا واحدًا بأخرى مثلِها كقوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا﴾ [الجمعة: ٥] الآية فإنّه تشبيه حالِ

قوله: (وفيه دليل) أي وفي قوله تعالى: ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ دليل على كل واحد من المطالب الثلاثة. فإن قوله: «لأنه شيء وكل شيء مقدور» بيان لوجه دلالته على كل واحد منها على سبيل البدل فإن كل واحد من المحدث حال حدوثه والممكن حال بقائه، ومقدور العبد شيء وكل شيء مقدور لله تعالى بهذه الآية فينتج أن كل واحد منها مقدور لله تعالى وما يقال من أن الحادث حال حدوثه موجود لا محالة، وكذلك الممكن حال بقائه فكيف يكونان مقدورين وتعلق القدرة بالموجود تحصيل الحاصل وهو محال، فإن القدرة هي الصفة المؤثرة على وفق الإرادة وتأثيرها الإيجاد وإيجاد الموجود محال؟ فجوابه أن المحال إيجاد الموجود بوجود سابق وهو غير لازم لأن وجود المحدث حال حدوثه هو الوجود الحادث له بهذا الإيجاد لا وجود سابق عليه، وكذا وجود الباقي في حال بقائه فكما أن أصل وجوده الحاصل له في أول زمان حدوثه فائض عليه من الفاعل المؤثر الحقيقي فكذا دوام وجوده وبقاؤه فيما بعده من الأزمنة حاصل له بإيجاد الفاعل أيضًا ففي أي حين انقطع استفادته الوجود منه يصير معدومًا. فالممكن في كل زمان من أزمنة وجوده موجود بوجود فائض عليه في ذلك الزمان من الموجد فاللازم من كون الممكن حال بقائه مقدورًا كونه تعالى موجدًا له بوجود هو أثر ذلك الإيجاد. **قوله:** (والظاهر أن التمثيلين) وهما قوله تعالى: ﴿مثلهم كمثل الذي استوقد نارًا﴾ وقوله: ﴿أو كصيب﴾ الآية واختار كونهما من جملة التمثيلات المركبة دون المفرقة التي يتكلف فيها لكل واحد واحد من الأشياء المشبهة بشيء يقدر شبهه به كما قال صاحب الكشاف، فإنه القول الصحيح الذي عليه علماء البيان والقول الفحل والمذهب الحري كما ذكره في «الحواشي السعدية» وهو قوله: فإن قلت: لمَ كان هذا هو القول الفحل والمذهب الحري؟ قلت: لأنه يحصل في النفس من هيئة المركبات ما لا يحصل من التصور المفردات وإن شئت فتأمل حال من أخذتهم السماء بالمطر المتتابع مع تكاثف ظلمة الليل وتواتر الرعد القاصف والبرق الخاطف والصاعقة المحرقة ولهم في أثناء ذلك اضطراب خوف الهلاك أين ذلك من تشبيه الدين بالمطر والشبهة بالظلمة والوعد والوعيد بالرعد والبرق ومن تضمن إفادة هذا التشبيه المفرق ما أفاده التشبيه السابق وهو التشبيه المركب. **قوله:** (فإنه تشبيه حال

اليهودِ في جهلهم بما معهم من التوراة بحال الحمار في جهله بما يحملُ من أسفار الحكمة، والغرض منهما تمثيل حال المنافقين من الحيرة والشدة بما يكابده مَن انطفأت نارُه بعد إيقادها في ظلمة أو بحال من أخذته السماء في ليلة مظلمة مع رعدٍ قاصفٍ وبرقٍ خاطفٍ وخوفٍ من الصواعق. ويمكن جعلها من قبيل التمثيل المفرد وهو أن تأخذ أشياءً

اليهود في جهلهم بما معهم من التوراة بحال الحمار في جهله بما يحمل من أسفار الحكمة: فقد روعي في جانب المشبه به حمل الحمار وكون المحمول هو الأسفار التي هي أوعية العلوم والحكم وكون الحمار جاهلاً بما في الأسفار التي يحملها وكذا روعي في جانب المشبه حملهم التوراة وكون المحمول السفر الإلهي الذي فيه تفصيل كل شيء. وكونهم جاهلين بما فيه من حيث إنهم لم يعملوا بما فيه وقد تقرر أن من لم يعمل بعلمه هو والجاهل سواء. ووجه الشبه بين هاتين الجهتين هو فقد جريان الانتفاع بأبلغ نافع مع تحمل الباعث واستصحابه.

قوله: (والغرض منهما) أي الحكمة والمصلحة المترتبة على إيراد التمثيلين لأن أفعاله تعالى ليست معللة بالأغراض عند أهل السنة، والغرض من التشبيه قد يعود إلى المشبه به وهو إيهام أن المشبه به أتم من المشبه في وجه الشبه كما في قوله:

وبدا الصباح كأن غرته ... وجه الخليفة حين يمتدح

فيه بيان اهتمام المتكلم بالمشبه به حيث جعل للخليفة وجهًا كالبدر في الاستدارة، وشبه إشراق الصبح بالغرة والغرض منه في الأغلب يعود إلى المشبه لبيان حاله كما في تشبيه ثوب أسود بالغراب في شدة السواد. فبيّن المصنف أن الغرض من التمثيلين عائد إلى المشبه وهو حال المنافقين من وقوعهم في حيرة ظلمة النفاق والتذبذب بين الفريقين وشدة سخط الله تعالى وعقابه السرمد بعدما انتفعوا قليلاً بالكلمة المجراة على ألسنتهم وإظهار الإيمان. وهذه الحالة أمر معقول فقررت في نفس السامع تشبيهًا بحال يكابدها من طفئت ناره بعد إيقادها في ظلمة الليل وبحال من أخذه المطر في ليلة مظلمة والمكابدة مقاساة الشدة والتعب بحيث يصل ألمها إلى الكبد يقال: كابدت الأمر أي قاسيت شدته. **قوله**: (بما يكابده) متعلق بقوله: «تمثيل» و «من انطفأت» فاعل «يكابد» يعني أن الغرض تمثيل حالهم بالحال التي يكابدها ويقاسي شدتها من انطفأت ناره وقوله: «أو بحال» عطف على قوله: «بما يكابد» ووجه الشبه في التمثيلين هو الهيئة الحاصلة من اجتماع أنواع الشدائد والمحن العارضة لهم المستمرة فيهم بحيث لا يرجون انكشافها وحصول التروح بعدها بعد زوال ما هو نافع عندهم مدة قليلة وانتفاعهم به زمانًا يسيرًا. **قوله**: (من أخذته السماء) أي حل به السحاب والمطر. **قوله**: (من قبيل التمثيل المفرد) وهو الذي سماه أهل البيان التشبيه المفرق المقابل لتشبيه

فُرَادَى تُشَبِّهها بأمثالها كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ﴾ [فاطر: ١٩ـ ٢١] وقول امرء القيس:

كأنَّ قلوبَ الطير رَطبًا ويابِسًا لدى وكرِها العنّابُ والحشفُ البالي

بأن يُشَبِهَ في الأوّل ذواتَ المنافقين بالمستوقدين وإظهارَهم الإيمانَ باستيقاد النار

الهيئة بالهيئة. ومثل التشبيه المفرق بقوله تعالى في سورة الملائكة: ﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ﴾ [فاطر: ١٩ ـ ٢٢] فإنه من قبيل تشبيه المفردات بالمفردات حيث شبه الجاهل بالأعمى والعالم العامل بعلمه بالبصير، ولما شبه الجاهل والعالم بالأعمى والبصير قال: ﴿وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ﴾ [فاطر: ٢٠ ـ ٢٢] فإنه من قبيل المفردات حيث عقب بتشبيه الباطل الذي عليه الجاهل بالظلمات، وتشبيه الذي عليه المؤمن المطيع بالنور، وتشبيه ما يؤدي إليه الحق من الثواب بالظل، وتشبيه ما يؤدي إليه الباطل من العقاب بالحرور وهو شدة حر الشمس، وتشبيه من اعتقد الحق ودخل في دين الإسلام بالإحياء ومن أصر على الكفر بالأموات. والواو والعاطفة التي بين الضدين لجمع الوتر بالوتر والدلالة على نفي المساواة بينهما لأن فعل الاستواء لا يكون إلا بين شيئين فلا بد أن يعطف على فاعله شيء آخر مثله حتى يكون الفاعل مجموعهما والتي هي بين مجموع الضدين المذكورين بعدهما لضم الشفع وجمعهما في حكم عدم الاستواء. وفي الحواشي السعدية والشريفية: أن كلمة «لا» في قوله تعالى: ﴿ولا الظلمات﴾ مذكورة لتقرير النفي المتقدم ومؤكدة له كما في قولك: ما جاءني زيد ولا عمرو، وأما كلمة «لا» التي في قوله: ﴿ولا النور ولا الحرور ولا الأموات﴾ فليست كذلك إذ لا يصح أن يقدر بعدها ذلك الفعل المنفي وهو يستوي لأن فاعله مجموع هذين المتقابلين لا كل واحد منهما فهي زائدة محضة. **قوله: (رطبًا ويابسًا)** حال من قلوب الطير والعامل فيها معنى المشابهة المستفادة من كلمة «كأن» أي أشبهها بالعناب والحشف البالي حال كون بعضها رطبًا وبعضها يابسًا. شبه الرطب منها بالعناب واليابس بالحشف البالي وهو بالحاء المهملة ارداء التمر، فهو أيضًا من قبيل التشبيه المفرق يصف العقاب بكثرة اصطياد الطيور مع أنه لا يأكل قلوبها فإن من خواصه أن لا يأكل قلب الطير. **قوله: (بأن يشبه في الأول)** متعلق بالجعل المذكور في قوله: «ويمكن جعلها» من قبيل التمثيل المفرد وقوله في: «الأول» أي في التمثيل الأول. **قوله: (وإظهارهم)** عطف على قوله: «ذوات المنافقين» وقوله: «باستيقاد النار» عطف على قوله: «بالمستوقدين» والباء في قوله: «بإهلاكهم» و «بإفشاء حالهم» سببية متعلقة بقوله: «وزوال ذلك» وقوله: «بإطفاء نارهم» متعلق بشبه المقدر. نقل عن بعض الأفاضل أنه قال: للمستوقد ثلاث حالات:

وما انتفعوا به من حقن الدّماء وسلامة الأموال والأولاد وغير ذلك بإضاءة النار ما حول المستوقدين وزوالَ ذلك عنهم على القرب بإهلاكِهم، وبإفشاءِ حالهم وإبقاؤهم في الخَسار الدائم والعذاب السرمد بإطفاء نارهم والذهابِ بنورهم. وفي الثاني أنفسَهم بأصحاب الصيّب وإيمانَهم المخالَطَ بالكفر والخداع بصيّب فيه ظلمات ورعد وبرق من حيث إنه وإن كان نَافعًا في نفسه لكنه لمّا وجد في هذه الصورة عاد نفعُه ضررًا، ونِفاقَهم حذرًا من نكايات المؤمنين وما يَطرُقُونَ به من سواهم من الكفرة بجعل الأصابع في الآذان من الصواعق حذر الموت من حيث إنّه لا يَرُدُّ مِن قدر الله تعالى شيئًا ولا يخلِّص مما يريد

استيقاد النار، ثم إضاءة النار ما حوله، ثم انطفاؤها وبقاؤه في الظلمة والحيرة أبدًا. فكذا للمنافقين ثلاث حالات بإزاء الاستيقاد إظهارًا لإيمان، وبإزاء الإضاءة الانتفاع بإظهار الإيمان، وبإزاء انطفاء النار انقطاع الانتفاع بما أظهر من الإيمان وبقاؤه في الحيرة والحسرة «أبدًا». كما أن المستوقد يوقد النار وتضيء النار ما حوله ثم تخمد كذلك المنافق يظهر الإيمان وينتفع به ثم ينقطع انتفاعه به. وزاد المصنف في التمثيل الأول ذوات المنافقين وشبهها بذوات المستوقدين كما تعرض في التمثيل الثاني لأنفس المنافقين وشبهها بأصحاب الصيب عملاً بمقتضى حمل التشبيه على المفرق، فإن حقه أن يتكلف بإزاء كل مفرد من المفردات المذكورة في أحد الطرفين أربع مفردات اعتبرت المشابهة بينها وبين المفردات الأربع المتحققة في الطرف الآخر، ووجه الشبه بين كل مفرد وما بإزائه في الطرف الآخر ظاهر للمتأمل.

قوله: (وفي الثاني) عطف على قوله: «في الأول» أي وبأن يشبه في التمثيل الثاني أنفسهم بأصحاب الصيب. **قوله**: (وإيمانهم) عطف على «أنفسهم» وقوله: «بصيب» عطف على قوله: «بأصحاب الصيب» وتشبيه الإيمان المخالط بالكفر والخداع بالصيب المذكور يتضمن تشبيه الكفر والخداع بما في الصيب من الظلمات والرعد والبرق وقوله: «ونفاقهم» عطف أيضًا على «أنفسهم» وحذرًا مفهوم لنفاقهم والنكاية في الأعداء أصابتهم بعقوبة من نحو القتل والجرح المؤلم. **قوله**: (وما يطرقون) عطف على من «نكايات». والطرق في الأصل الإتيان ليلاً ويستعمل في مطلق الإتيان، وعدي بالباء. والمعنى وحذرًا مما يأتي به المؤمنون من سوى المنافقين من الكفرة الماحضين من مصائب الإذلال والإهلاك. وقوله: «بجعل الأصابع» عطف على قوله: «بأصحاب الصيب» أي وبأن يشبه نفاقهم المعلل بما ذكر بجعل الأصابع في الآذان وقوله: «من حيث إنه» الخ إشارة إلى وجه الشبه المشترك بين الطرفين فإنه كما لا يرد جعل الأصابع في الآذان المحذور منه وهو الموت المقدر بالصاعقة فكذلك لا يرد نفاقهم حذرًا من النكاية ما خافوا منه من نكاية المؤمنين فكان كل واحد منهما حيلة لا

بهم من المضارّ، وتحيرَهم لشدة الأمر وجهلَهم بما يأتون ويَذَرُون بأنّهم كلما صادفوا من البرق خَفقَةً انتَهزوها فرصَةً مع خوف أن يخطَف أبصارهم فَخَطو خُطًى يَسيرَةً ثم إذا خَفِي وفَتَر لمَعَانُه بَقُوا متقدين لا حراك بهم. وقيل: شُبّهَ الإيمان والقرآن وسائر ما أُوتِيَ الإنسانَ من المعارف التي هي سبب الحياة الأبدية بالصيّب الذي به حياة الأرض، وما ارتبكت بها مِن شُبهِ الطائفة المُبْطِلةِ واعترضت دونها من الاعتراضات المشكلة بالظلمات وشبه ما فيها من الوعد والوعيد بالرعد، وما فيها من الآيات الباهرة بالبرق وتصامّهم عمّا يسمعون من الوعيد بحال من يهولُه الرعد فيخاف صواعقَه فيَسُد أُذنَه عنها مع أنه لا خلاصَ لهم منها. وهو معنى قوله: ﴿وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ١٩]

تنفع في ردها قدر الله تعالى. **قوله: (وتحيرهم وجهلهم)** معطوفان أيضًا على «أنفسهم» والضمير المجرور فيهما للمنافقين وقوله: «بأنهم كلما صادفوا» عطف على أصحاب الصيب والضمير المنصوب في قوله: «بأنهم» والمرفوع في «صادفوا» لأصحاب الصيب، والخفقة اللمعان، والانتهاز الاغتنام وهو متعد إلى واحد فقوله: «فرصة» حال من المفعول، والحراك بفتح الحاء الحركة. **قوله: (وقيل شبه الإيمان)** وهذا القول أيضًا مبني على جعل التمثيل الثاني من قبيل التمثيل المفرد فيجب أن يعتبر ههنا أيضًا تشبيه أنفسهم بأصحاب الصيب الذي شبه به الإيمان ونحوه. ولما اعتبر في جانب المشبه به الصيب الحقيقي الذي هو المطر أو السحاب الحاصل لأصحابه لا بد أن يعتبر بإزائه في جانب المشبه شيء يشبه بذلك ويكون حاصلاً للمنافقين حتى يكونوا بذلك كأصحاب الصيب الحقيقي، كما اعتبر ذلك في الوجه الأول وهو إيمانهم المخالط بالكفر والخداع حيث شبه بصيب فيه ظلمات ورعد وبرق بعدما اعتبر حصوله لهم واختصاصه بهم. والشيء المشبه بالصيب الحقيقي في هذا الوجه هو مجرد الإيمان والقرآن وسائر المعارف مع قطع النظر عن خصوص حصوله لهم كما يدل عليه قوله: «وقيل شبه الإيمان» الخ من غير إضافة شيء منها إليهم، والوجه في ذلك أنه نظر أولاً إلى عدم حصول تلك الأشياء لهم في نفس الأمر وثانيًا نظر إلى ما بينهم وما بينها من أدنى الملابسة وهو كونهم في زمان ظهورها وإشراق أنوارها فاعتبر إضافتها إليهم لذلك وقوله: «وما ارتبكت بها» أي وشبه ما اختلطت بالمذكورات من الإيمان وغيره عطف على قوله: «الإيمان» يُقال: ربكت الشيء فارتبك أي خلطته فاختلط، وهو من باب نصر. **قوله: (من شبه الطائفة المبطلة)** بيان «ما» و «دونها» بمعنى عندها. **قوله: (وشبه ما فيها من الوعد والوعيد بالرعد)** أما مشابهة الوعد بالرعد فلكونه مبشرًا بالغيث الذي هو من آثار الرحمة ومشابهة الوعيد لكونه منذرًا بالصاعقة التي هي من آثار القهر والنقمة. **قوله: (وتصامهم)** أي عدم إصغائهم وهو بيان ما في جانب المنافقين بأن جعل أصحاب الصيب أصابعهم في آذانهم. **قوله: (وهو)** أي

واهتِزازهم لما يلمع لهم من رُشدٍ يُدركونه أو رفد يطمح إليه أبصارُهم بمشيهم في مطرح ضوء البرق كلما أضاء لهم وتحيرُهم وتوقفهم في الأمر حين تعرض لهم شبهة أو تعنّ لهم مصيبة بتوقفهم إذا أظلم عليهم، ونبه بقوله تعالى: ﴿ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم﴾ على أنه تعالى جعل لهم السمع والإبصار ليتوسلوا بها إلى الهدى والفلاح، ثم إنهم صرفوها إلى الحظوظِ العاجلة وسدّوها عن الفوائد الآجلة ولو شاء الله لجعلهم بالحالة التي يجعلونها فإنه على ما يشاء قدير.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ لمَا عدّد فرق المكلفين وذكر خواصّهم ومصارِف

عدم خلاصهم من الصواعق هو معنى قوله تعالى: ﴿والله محيط بالكافرين﴾ والاهتزاز حركة النشاط، والرشد خلاف الغي، والغي الضلال والخيبة، والمراد ههنا هو خلاف الخيبة وهي عدم النيل لما طلبه أي وشبه ارتياحهم وخفتهم من الطرب بما يطلبونه، والرفد بكسر الراء العطاء والطموح ارتفاع البصر والنظر إلى الشيء نظر رغبة في أنفسهم أو من العطايا والصلة التي ترتفع إليها أبصارهم، فإن مطمح نظرهم من النفاق مراعاة الحظوظ العاجلة. **قوله:** (**بالحالة التي الخ**) متعلق بمحذوف وهو مفعول ثان «الجعل» أي ولو شاء الله لجعلهم ملتبسين بالحالة التي يجعلونها لأنفسهم، فإنهم جعلوا أنفسهم فاقدي الحواس بأن عطلوها ولم ينتفعوا بها وصرفوها إلى غير ما خلقت لأجله فناسب مقتضى عدل الله تعالى أن يذهب حواسهم حقيقة حيث لم يعرفوا قدرها ولم يشكروا عليها، لكنه تعالى لم يذهب بهما لعدم تعلق مشيئته بإذهابهما لحكمة لا يعلمها إلا هو، كما أن المناسب لقوة قصيف الرعد ووميض البرق ذهاب أسماع أصحاب الصيب وأبصارهم لكنهما لم يذهبا لعدم تعلق مشيئة الله تعالى بذلك. والحاصل أنه كما تحقق في جانب المشبه به فكذلك في جانب المشبه ليكون تنبيهًا على أن الأمر كذلك في جانب المشبه.

قوله: (لمّا عدد فرق المكلفين) وهي فرقة المؤمنين المخلصين في إيمانهم وفرقة الكافرين المجاهرين في كفرهم وخواص فرقة المنافقين المداهنين في نفاقهم، عددها الله تعالى من لدن قوله: ﴿للمتقين الذين يؤمنون بالغيب﴾ إلى هنا. وخواص فرقة الكافرين الكفر والإصرار عليه والختم وغشاوة التعامي، وخواص فرقة المنافقين إظهار الإيمان والخداع ومرض القلب واختلاف المقالة عند لقاء المحقين والمبطلين ونحو ذلك. وذكر مصارف أمور المؤمنين أي مرجعها ومنقلبها وهو سعادة الدارين بقوله: ﴿أولئك على هدى من ربهم أولئك هم المفلحون﴾ ومرجع أمور الكافرين المنافقين شقاوة الدارين، وذكر مرجع أمور الكافرين بقوله: ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ إلى قوله: ﴿ولهم عذاب عظيم﴾ وذكر مرجع أمور المنافقين بقوله: ﴿ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون﴾ وبقوله: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة

أمورهم أقبَلَ عليهم بالخطاب على سبيل الالتِفات هزًا للسامع وتنشيطًا له واهتمامًا بأمر العبادة وتفخيمًا لشأنها وجبر الكُلفة العبادة بلذة المخاطبة. و «يا» حرف وُضع لنداء البعيد، وقد يُنادى به القريب تنزيلاً له منزلةَ البعيد إمّا لعظمته كقول الداعي: يا ربِ ويا

بالهدى﴾ الآية. **قوله**: (**هزًا للسامع وتنشيطًا**) أي تحريكًا له وجعله ذا نشاط لإصغاء ما يلقى إليه من الكلام وقبوله، فإنه لا شك أن العدول إلى خلاف مقتضى الظاهر ونقل الكلام من أسلوب إلى أسلوب آخر يحدث نشاطًا جديدًا للسامع ويوقظه إيقاظًا تامًا لإصغاء ذلك الكلام. وهذه النكتة لنكتته المختصة بالالتفات الواقع في هذا المقام، فإنها مختصة بأمر العبادة ووجه دلالة الالتفات على الاهتمام والتفخيم المذكورين أن الأمور المهمة حقها أن يؤمر بها مواجبة من غير واسطة من الرسول وغيره. **قوله**: (**وجبر الكلفة العبادة بلذة المخاطبة**) وهذه النكتة أيضًا مختصة بهذا المقام فإن العبادة المأمور بها فيها كلفة ومشقة لكونها خلاف مقتضى الطبيعة، ثم إن رب العالمين عز سلطانه لما أمر بها بنفسه خاطبهم من غير واسطة فقد شرفهم بشرف المكالمة معهم ولا شك أن هذا التشريف العظيم القدر يكون جبرًا للمشقة المتفرعة على التكليف بالعبادة وتخفيفًا. **قوله**: (**ويا حرف وضع لنداء البعيد**) كما قال صاحب الكشاف في المفصل: «يا» و «أيا» و «هيا» لنداء البعيد أو من هو بمنزلة البعيد من «نائم» أو «ساه»، وقول الداعي: «يا الله» و «يا رب» مع كونه تعالى أقرب إلى كل شخص من حبل وريده فلاستقصاره لنفسه واستبعاده لها عن مرتبة المدعو تعالى شأنه واستبعاد دعائه عن مضان القبول والاستماع، ولإظهاره مزيد الحرص والرغبة في الاستجابة بالنداء والتضرع. وقال ابن الحاجب في الكافية: «يا» أعم حروف النداء أي ينادي بها القريب والبعيد على السواء ودعوى المجاز في أحدهما خلاف الأصل فهي لطلب الإقبال مطلقًا. والمصنف لما اختار أن كلمة «يا» موضوعة لنداء البعيد وقد شاع استعمالها في نداء القريب كقول الداعي: «يا رب» وكقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي﴾ [هود: ٤٤] بيّن أنها حقيقة في نداء البعيد وتستعمل مجازًا في نداء القريب تشبيهًا له بالبعيد تنزيلاً لعلو شأنه وبعد مرتبته عن مرتبة الداعي منزلة بعد المسافة كما في قول الداعي: «يا رب». وقد تكون للعظمة ورفعة المنزلة في جانب المتكلم كما في نداء الله تعالى الأرض والسماء بقوله: ﴿يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي﴾ إظهارًا لعظمته وكبريائه وتنزيلاً لبعد مرتبة المنادي عن مرتبة المتكلم منزلة بعد المسافة. وقد ينادي بها الغافل السيىء الفهم وإن كان قريبًا تنزيلاً لدناءة حاله بسبب غفلته وسوء فهمه منزلة بعد المسافة، وقد ينادي بها القريب وإن كان جيد الفهم متفطنًا لما يلقى إليه غير مضيع لشيء منه تنزيلاً له منزلة البعيد الغافل عنه تنبيهًا على أن المدعو له آمر مهم بلغ من عظم قدره وعلو شأنه إلى حيث يستبعد من المخاطب أن يقوم

الله، وهو أقرب إليه من حبل الوريد أو لغفلته وسوء فهمه أو للاعتناء بالمدعوّ له وزيادة الحثّ عليه وهو مع المنادى جملةٌ مفيدةٌ لأنه نائب مناب فعل. وأيٌ جُعِل وصلة إلى نداء المعرّف باللام إنّ إدخال «يا» عليه متعذّر لتعذّر الجمع بين حرفي التعريف فإنهما كمثلين وأُعطي حكمَ المنادى وأُجري عليه المقصودُ بالنداء وصفًا موضحًا والتُزم رفعُه إشعارًا بأنه

بما هو حقه من السعي فيه وإن بذل نفسه واستفرغ وسعه وجهده في ذلك فصار المخاطب بسبب ذلك كأنه غافل عنه غير ملاحظ له. واعلم أنه تعالى منزه عن أن يقرب إلى أحد من خلقه أو يقرب أحد إليه قرب المسافة والمكان ويبعد عنه بحسبهما بل قربه تعالى إليهم عبارة عن إحاطة علمه إياهم وكونهم مسخرين في قبضة قدرته مستغرقين في كل لحظة في بحار لطفه وكرمه، فإذا استبعده الداعي بقوله: «يا الله» لا يريد بعد المسافة بل بعد ما أمله من فيضان جوده في حقه اعترافًا منه بتقصيره في رعاية ما كلفه به، وإذا استبعد الله تعالى عباده نحو قوله: ﴿يا أيها الناس﴾ يكون ذلك لبعد حالهم عن استماع خطابه وفهم معناه والقيام بمقتضاه، ويطلب بسلوك هذا الأسلوب زيادة حث المنادي على إتيان المدعو له بالجد والاجتهاد. فكلمة «يا» بالنسبة إلى القريب الغافل مجاز في الدرجة الأولى مبني على تنزيل دناءة حاله بسبب غفلته وسوء فهمه منزلة بعد المسافة، وبالنسبة إلى القريب العاقل المتفطن مجاز في الدرجة الثانية مبني على تنزيله منزلة الغافل عن المدعو له بسبب كونه أمرًا مهمًا عظيم القدر بحيث يستبعد من المخاطب أن يعرف قدره أو يقوم بما هو حقه من السعي فيه وهو المراد بكونه منزلاً منزلة بعد المسافة. فالناس في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١] وإن كانوا عقلاء متفطنين لما يرد بعد النداء من وجوب العبادة لخالقهم الذي رباهم بوجوه التربية لكنهم نودوا بما ينادي به البعيد إبرازًا له في معرض الغافلين عن الحث على تركها، فحيث لم يأتوا بها جعلوا كالغافلين فنودوا بذلك تنبيهًا على غفلتهم المنزلة منزلة بعد المسافة بجامع الدناءة. **قوله:** (وهو) يعني أن لفظ «يا» مع الاسم الذي بعده وهو المنادى جملة مفيدة، وكان القياس أن لا يكون كذلك لما تقرر أن الكلام لا يتأتى من حرف واسم إلا أن حرف النداء لما ناب مناب فعل المنادى وهو «ادعو» وإن المنادى ناب مناب كاف الخطاب كان نحو: يا زيد في معنى أدعو زيدًا فكان جملة مفيدة لذلك.

قوله: (فإنهما كمثلين) فلا يجوز اجتماعهما وإنما قال: «كمثلين» لأن كلمة «يا» ليست موضوعة للتعريف حقيقة ولهذا لم يتعرف المنادى في قوله الأعمى: يا رجلاً خذ بيدي لأنه إنما يكون للتعريف إذا قصد به المعين، والأعمى لا يقصده. والضمير المستتر في «أعطى» راجع إلى لفظ «أي» وقوله: «حكم المنادى» منصوب على أنه مفعول ثانٍ «لأعطى» وكذا ضمير «عليه» و «له» فإنهما أيضًا راجعان إلى أي. **قوله:** (وصفًا موضحًا له) حال من

المقصود. وأُقحمت بينهما ها التنبيه تأكيدًا وتعويضًا عما يستحقه أي من المضاف إليه وإنما كَثُرَ النداءُ على هذه الطريقة في القرآن لاستقلاله بأوجُهٍ من التأكيد. وكلّ ما نادى الله له عبادَه من حيث إنّها أمورٌ عِظام من حقها أن يتفطنوا لها ويُقبِلوا بقلوبهم عليها

المقصود بالنداء يعني أن كلمة «أي» وإن كانت في الحقيقة وصلة إلى نداء المعرف باللام وكان المقصود بالنداء هو المعرف باللام إلا أنها لما وليها حرف النداء أعطي لها حكم المنادى حيث بنيت على الضم، ثم إنها لما قطعت عن الإضافة عادت اسمًا مبهمًا مفتقرًا إلى ما يوضحها ويزيل أبهامها فلذلك أجرى عليها المقصود بالنداء حال كونه وصفًا موضحًا لها فاستحقت عليه النداء بهذا الطريق، واتضح المقصود بالنداء فكان قولنا: يا أيها الرجل بمنزلة «يا رجل»، ولما ورد أن يقال إن كلمة «أي» لما أعطي لها حكم المنادى ومحله فلم التزم رفع المقصود بالنداء؟ أجاب عنه بقوله: «والتزم رفعه إشعارًا بأنه المقصود» بالنداء فإنه لما التزم فيه ما هو حق المنادى المفرد المعرفة مع كون الظاهر جواز الأمرين أشعر ذلك بأنه المقصود بالنداء. والإقحام إدخال شيء في شيء بشدة وعنف، وأشار بذكره إلى أن ما بين الصفة والموصوف ليس موضع تخلل شيء أجنبي وتخصيص «ها» التنبيه بذلك للمناسبة بينها وبين النداء، لأن النداء أيضًا تنبيه وإيقاظ للمنادى فصحت مؤكدة للنداء. و «أي» اسم حقه أن يضاف إلى متعدد لفظًا نحو: أيهما وأيهم أو معنى نحو: أي رجل يأتيني. **قوله: (وإنما كثر النداء على هذه الطريقة)** وهي أن يجعل حرف النداء لفظ «يا» الموضوعة لنداء البعيد وأن يجعل المنادى مبهمًا موصوفًا باسم جنس كشفًا وبيانًا له، وأن يقحم «ها» التنبيه زيادة إيقاظ للمنادى لاستقلال النداء على هذه الطريقة بأوجه من التأكيد وهو أن اختيار لفظ البعيد في نداء القريب يؤكد الحث على المدعو له ويقويه، وكذلك حرف التنبيه يؤكد معنى حرف النداء وهو تنبيه المنادى وأيقاظه. وأن المجيء «بأي» ثم بصفته الموضحة يتضمن أمرين كل واحد منهما يفيد تأكيد المنادى وتقريره الأول تكرير ذكر المنادى حيث ذكر أولاً مبهماً وثانيًا مفصلاً، والثاني تدرج الكلام من الإبهام إلى التوضيح ومن الإجمال إلى التفصيل فإنه أكثر تقريرًا للمراد وأثبت له في الذهن. وقوله: «وكل ما نادى الله له» أي لأجله عباده مبتدأ و «حقيق» خبره وقوله: «من حيث» متعلق بقوله: «حقيق بأن ينادى له» أي حقيق بأن ينادي الله تعالى لأجله بآكد الطرق وأبلغها، والضمير المجرور في «له» راجع إلى كلمة «ما» وكذا الضمير الذي في قوله: «إنها» إلا أنه أنّث هذا الضمير لأنه عبارة عن أمور عظام، وقوله: «وأكثرهم» منصوب عطفًا على اسم «أن» أي ومن حيث إن أكثرهم غافلون عنها. وهذه الجملة الكبرى استيناف لبيان وجه كون الاستقلال بأوجه علة من التأكيد موجبة لكثرة النداء على هذه الطريقة في القرآن العظيم كأنه قيل: لما كان الاستقلال المذكور موجبًا لكثرة النداء

وأكثرهم عنها غافلون حقيقٌ بأن ينادي له بالآكد الأبلغ والجُمُوع وأسماؤها المحلاةُ باللام للعموم حيث لا عهد، ويدل عليه صحةُ الاستثناء منها والتأكيدُ بما يفيد العموم كقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠] واستدلالُ الصحابة بعمومها شايعًا وذائعًا فالناس يعمّ الموجودين وقت النزول لفظًا ومن سَيُوجَدُ لِمَا تَوَاتَرَ من دينه عليه

أجيب بأن كل ما نادى الله له الخ. **قوله:** (والجموع وأسماؤها الخ) أراد بالجموع المحلاة باللام نحو الرجال والنساء، وبأسماء الجموع نحو القوم والرهط والناس. ذكر في التلويح: أن الأصل أي الراجح في المعرف باللام هو العهد الخارجي لأن حقيقة التعين وكمال التمييز ثم «لا» الاستغراق لأن الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الأفراد قليل الاستعمال جدًا وأن العهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية. فالاستغراق هو المفهوم من الإطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصًا في الجمع، فإن الجمعية قرينة القصد إلى الأفراد ونفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون. إلى هنا كلام التلويح. واستدل المصنف على كون المجموع وأسمائها للعموم والاستغراق بثلاثة أوجه، حاصل الأولين الاستعمال، وحاصل الثالث الإجماع. الوجه الأول صحة الاستثناء منها وقد تقرر أن الاستثناء لا يكون إلا من العام لأنه يخرج ما لولاه لدخل فلو قلت: رأيت الناس وكلمت القوم لصح استثناء كل واحد من أفراد الناس والقوم منهما قال تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ﴾ [الحجر: ٤٢] استثنى من الجمع المضاف إلى المعرفة فعلم أنه للعموم كالجمع المحلى باللام. والوجه الثاني أنه يصح تأكيدها بما يفيد العموم كقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠] والتأكيد تقرير ما يفيده المتبوع فلو لم يكن لفظ الملائكة للعموم لما كان قوله: «كلهم» تأكيدًا له. والوجه الثالث استدلال الصحابة بعمومها من غير نكير. ذكر في التوضيح: أنه لما وقع الاختلاف بعد رسول الله ﷺ في أمر الخلافة فقال الأنصار: منا أمير ومنكم أمير تمسك أبو بكر رضي الله عنه بقول رسول الله ﷺ: «الأئمة من قريش» ولم ينكره أحد يعني أن جمهور الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين سلموا أن الجمع المعرف باللام وهو لفظ «الأئمة» الواقع في الحديث يفيد العموم والقصر عليهم وعليه إجماعهم.

قوله: (فالناس يعمّ الموجودين) يعني أنه إذا ثبت بالوجوه المذكورة أن الجموع وأسماءها المحلاة باللام للعموم ثبت عموم لفظ «الناس» لكونه اسم جمع معرفًا باللام للموجودين وقت النزول عمومًا مستفادًا من النظر إلى جانب اللفظ، واعتبار كونه موضوعًا للعموم مع قطع النظر عن القرائن الخارجية بخلاف من سيوجد بعد وقت النزول. فإن لفظ «الناس» وإن كان يعمهم أيضًا إلا أن عمومه لهم ليس بجهة لفظه فقط بل بالنظر إلى القرينة

الصلاة والسلام أن مقتضى خطابه وأحكامه شامل للقبيلين ثابت إلى قيام الساعة إلاّ ما خصّه الدليلُ. وما روي عن عَلقَمة والحسنِ أنّ كلّ شيء نزل فيه يا أيها الناس فمكيٌّ،

الخارجية مثل قوله: عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة، يعني أنه يتناول من وجد وقت الحكم ومن سيوجد إلى قيام الساعة إلا ما خصه الدليل وأخرجه عن الدخول تحت مقتضى خطابه وأحكامه ممن لا يفهم الخطاب: كالصبي والمجنون والمغمى عليه والناسي ومن لا يقدر على إتيان المأمور به وترك المنهي عنه. فقوله: «إلا ما خصه الدليل» استثناء شامل للقبيلين اللذين هما الموجودون ومن سيوجد، وإنما قلنا: إن قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس﴾ لا يتناول بجهة لفظه من سيوجد بعد وقت الخطاب لأنه خطاب مشافهة فهو لا يتعلق بالمعدوم وإنما يتعلق بمن وجد في ذلك العصر ولا يثبت الحكم لمن وجد بعدهم إلا بدليل آخر نصًا كان أو إجماعًا أو قياسًا فإنا قد عرفنا بالتواتر أن الخطابات المتعلقة بالموجودين في عصر النبوة ثابتة في حق من سيوجد بعد ذلك إلى قيام الساعة. فلفظ «الناس» لما كان عامًا شاملاً لجميع الموجودين وقت نزول الخطاب ومن المعلوم أن أصناف الناس ثلاثة: المؤمن المخلص في إيمانه، والكافر المجاهر في كفره، والمنافق المداهن في نفاقه كانت الأصناف المذكورة جميعًا مأمورين بعبادة الله تعالى. والعبادة المأمور بها في حق الكفار الماحضين هي أن يحدثوا عبادته تعالى ابتداء بعد تحصيل ما هو شرط فيها من الإقرار باللسان والتصديق بالجنان لما تقرر من أن الأمر بالشيء كالصلاة مثلاً أمر بما لا يصح ذلك الشيء إلا به كالوضوء، والمأمور بها في حق المؤمنين هي الزيادة في عبادتهم والمداومة عليها، وفي حق المنافقين هي الإخلاص فيها بعد تحصيل أصل الإيمان من التصديق والإيقان فهذه معانٍ ثلاثة للفظ العبادة. فاستعماله في هذه المعاني إعمال للفظ المشترك في معانيه المتعددة وذا لا يجوز عند الأئمة الحنفية كما لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز اتفاقًا. والجواب عنه أن المطلوب من أصناف الناس إنما هو إتيان العبادة في المستقبل سواء كان إتيانها بطريق المداومة عليها أو بطريق إحداثها ابتداء بعد تحصيل شرائط صحتها من الإيمان المعتبر شرعًا أو بطرق الإخلاص فيها بعد تحصيل شرائط صحتها. وحقيقة العبادة حقيقة مشتركة بين كل واحدٍ من الإخلاص فيها والمداومة عليها وهي إفراد لتلك الحقيقة واستعمال اللفظ في إفراد معناه ليس استعمالاً له في معنييه فليس هناك اشتراك ولا مجاز. **قوله: (وما روي عن علقمة والحسن)** أي البصري وهما من التابعين، وهو جواب عما يقال: من أن ما ذكرت من الدليل الدال على أن الناس المذكور في هذه الآية يعم المؤمنين وغيرهم من الفرق معارض بما روي عنهما من أن كل حكم وخطاب نزل فيه ﴿يا أيها الناس﴾ فهو مكي فإنه يدل على تخصيص الناس بالكفار الكائنين بمكة. وأجاب عنه أولاً بمنع كون ما روي عنهما مرفوعًا

ويا أيها الذين آمنوا فَمَدَنِيٌّ، إن صحّ رفعُه فلا يُوجب تخصيصَه بالكفّار ولا أمْرَهُم بالعبادة فإن المأمور به هو المشترك بين بَدءِ العبادة والزيادة فيها والمواظبةِ عليها. فالمطلوب من الكفّار هو الشروع فيها بعد الإتيان بما يجب تقديمه من المعرفة والإقرار بالصانع فإن من لوازم وجوبِ الشيء وجوبَ ما لا يتم إلاّ به، وكما أن الحدث لا يمنع وجوب الصلاة فالكفر لا يمنع وجوب العبادة بل يجب رفعُه والاشتغالُ بها عقيبه ومن المؤمنين ازديادُهم وثباتُهم عليها. وإنما قال ربكم تنبيهًا على أن الموجِب للعبادة هي الربية.

إلى النبي ﷺ لجواز كونه موقوفًا عليهما، ثم أشار إلى جواب تسليم تقريره أنه لو سلم كونه مرفوعًا فلا نسلم أن رفعه إليه يوجب تخصيص الناس بالكفار فإن كونه مكيًا لا يوجب كون الخطاب متوجهًا إلى من في مكة من الكفار فقط لأن أهل مكة ليسوا بمشركين جميعًا بل منهم من هو مؤمن خالص. واعترض على ما روي أيضًا بأن سورة البقرة مدنية فكيف تكون هذه الآية مكية؟ وما ورد على تسليم كون ما روي عنهما مرفوعًا أنه يستلزم كون الآية مكية وكون الكفار مكلفين بالعبادة حال كفرهم وليسوا مكلفين بها حال كفرهم لانتفاء شرط صحتها وهو الإيمان. وهذا الحكم متفق عليه بين الأئمة الشافعية والحنفية كما اتفقوا على أنه لا يجب عليهم بعد الإيمان قضاء ما ضيعوه من الفرائض على أنهم يؤاخذون بترك اعتقاد وجوب ما أوجبه الله تعالى من العبادات، وإنما الخلاف في أنهم هل يعذبون بترك العبادات كما يعذبون بترك أصل الإيمان؟ أشار إلى الجواب عنه بقوله: «ولا آمرهم بالعبادة» أي وأن رفعه لا يوجب أمر الكفار بالعبادة حال كفرهم حتى يقال إحداث العبادة مع فقد شرطها الذي هوالإيمان ممتنع فلا يدخل في وسع العبد ﴿ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها﴾، بل المطلوب منهم إحداثها بعد تحصيل شرطها. كأنه قيل لهم: حصلوا أولاً شرط العبادة ثم أتوبها، فإن الأمر بالشيء يتضمن الأمر بإتيان ما يتوقف عليه أيضًا كما إذا أمر المحدث بالصلاة فإنه مأمور بالتوضيء أيضًا في ضمن أمره بالصلاة ضرورة أن وجوب الشيء يوجب وجوب ما لم يتم ذلك الشيء إلا به وأدرج المصنف في ضمن هذا الجواب جواب سؤال آخر وهو: ما مر من أن خطاب «اعبدوا» على تقدير عمومه لفرق المكلفين يستلزم إما عموم المشترك أو عموم المجاز لأن العبادة التي أمر بها كل فريق غير العبادة التي أمر بها الفرق الباقية، وقد استعمل لفظ «اعبدوا» في المعاني المختلفة للفظ العبادة وظاهر أن إحداث العبادة في المستقبل معنى حقيقي له، فإن كانت المعاني الأخرى كذلك يلزم الأمر الأول وإلا يلزم الأمر الثاني. وتقرير جوابه أن المأمور به هو القدر المشترك بين تلك المعاني وليس له معانٍ متعددة حتى يلزم أحد المحذورين بل له معنى واحد وهو القدر المشترك بين أفراده. **قوله:** (وإنما قال ربكم تنبيهًا على أن الموجب للعبادة هي الربية)

﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ﴾ صفةٌ جرت عليه تعالى للتعظيم والتعليل، ويحتمل التقييد والتوضيح إن اختُصّ الخطاب بالمشركين وأريد بالرب أعمُّ من الرب الحقيقي والآلهة التي

أي الربوبية. وفي بعض النسخ «هي التربية» بدل الربية ووجه الشبه ما اشتهر من أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعليته له.

قوله: (**صفة جرت عليه للتعظيم والتعليل**)هذا على تقدير أن يكون الخطاب عامًا لجميع فرق الناس على ما اختاره إذ لا وجه لجعل الصفة للتقييد والتخصيص، لأن لفظ الرب لا محتمل له غير الرب الحقيقي عز وجل بالنسبة إلى جميع الفرق فإن من يعتقد جميع الناس بربوبيته ويتفقون عليه هو الله تعالى وحده، فلما لم يكن للفظ الرب محتمل غير رب العالمين كيف يكون قوله تعالى: ﴿الذي خلقكم﴾ صفة مقيدة والتقييد إنما يتصور إذا كان للمقيد محتمل غير الخاص المراد؟ بخلاف ما إذا كان الخطاب للمشركين فإن الصفة المذكورة حينئذ يجوز كونها تحقيقية لأن مشركي العرب كانوا يعتقدون تعدد الأرباب والآلهة ويقولون باشتراك الجميع في استحقاق العبادة مع اعتقادهم بأن الخالق من بينها إنما هو الله تعالى وحده. قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥] وهو عندهم رب الأرباب وأن آلهتهم شفعاء عند الله فأمروا بأن يخصوا العبادة بالرب الذي هو الخالق ويمتنعوا عن عبادة غيره تعالى فظهر أن الصفة ههنا أخص من الموصوف غير كاشفة إياه. وفي المفصل: والغرض الذي يساق له الصفة هو التفرقة بين المشتركين في الاسم ويقال إنها للتخصيص في النكرات والتوضيح في المعارف. انتهى. يعني أن الغرض من سوق الصفة وإجرائها على متبوعها المنكر التخصيص ومن سوقها وإجرائها على المتبوع المعرف التوضيح. ومعنى التوضيح في اصطلاح النحاة دفع الاشتراك الحاصل في المعارف إعلامًا كانت أولاً نحو: زيد العالم والرجل الفاضل فإن المعرفة وإن كانت موضوعة لتستعمل في شيء بعينه إلا أنه جيء بالصفة بعدها لزيادة الإيضاح ولدفع احتمال أن يكون هناك شخص آخر مسمى بزيد أو معهود يصح أن يعبر عنه بلفظ الرجل فيلتبس على السامع ما قصد بلفظ المتبوع، فلما جيء بالصفة حصل التوضيح وارتفع الالتباس. ومعنى التخصيص في اصطلاحهم تقليل الاشتراك الحاصل في النكرات كما في قولك: جاءني رجل صالح فإن لفظ الرجل كان بوضع الواضع محتملاً لكل فرد من أفراد هذا النوع فلما قلت: صالح قلت: الاشتراك والاحتمال وهو ظاهر. وقوله: «والتعليل» أي وأجريت عليه لبيان علة كونه ربًا لهم مالكًا إياهم. قال في الصحاح: رب كل شيء مالكه فكأنه قيل: إنما وصف الله تعالى بكونه ربًا لكم لأنه هو الذي خلقكم ومن قبلكم فيكون مالككم وسيدكم بلا شبهة، فإن قيل: فما الفائدة في قوله: ﴿والذين من قبلكم﴾ وخلق الله تعالى من قبلهم كيف يكون علة لكونه ربًا

لهم؟ قلنا: هو لبيان عموم ربيته لآبائهم الأقدمين كأنه قيل: اعبدوا ربكم ورب آبائكم الأولين من حيث إنه هو الذي خلقكم وأصولكم. والذي يفهم من كتب التفاسير أنه تعليل للأمر بعبادة الرب. نقل الإمام الرازي أن الفائدة في قوله: ﴿الذي خلقكم﴾ بيان أن العبادة لا تستحق إلا لذلك فلما لزمت العبادة بين ماله ولأجله تلزم العبادة ثم قال: وفائدة قوله تعالى: ﴿والذين من قبلكم﴾ مع أن خلق الله تعالى من قبلهم لا يقتضي وجوب العبادة عليهم أن من قبلهم كالأصول لهم وخلق الأصول يجري مجرى الأنعام على الفروع. فكأنه تعالى يذكرهم عظيم إنعامه عليهم كأنه تعالى يقول: لا تظن أني إنما أنعمت عليك حين وجدت بل وأنعمت عليك قبل وجودك بألوف سنين بسبب أن كنت خالقًا لأصول لك وآبائك. انتهى. وفي الكواشي: نعته بما يوجب عبادته فقال: ﴿الذي خلقكم﴾ أي اخترعكم على غير مثال سبق. وفي الوسيط: ومعنى ﴿اعبدوا ربكم﴾ أي اخضعوا له بالطاعة ولا يجوز ذلك إلا لمالك الأعيان وهو الله تعالى. والخلق إبداع شيء لم يسبق إليه وكل شيء خلقه الله فهو مبدعه أولاً على غير مثال سبق إليه. ومعنى الآية أن الله تعالى احتج على العرب بأنه خالقهم وخالق من قبلهم لأنهم كانوا مقرين بذلك لقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧] فقيل لهم: إذا كنتم معترفين بأنه خالقكم فاعبدوه فإن عبادة الخالق أولى من عبادة المخلوق من أصنامكم. انتهى.

قوله: (ويحتمل التقييد والتوضيح) لفظ الاحتمال يوهم بظاهره أن يكون الاحتمال المذكور مرجوحًا ضعيفًا بالنسبة إلى غير المذكور وهو احتمال كون الصفة للتعظيم على تقدير أن يخص الخطاب بالمشركين وليس كذلك بل هو الاحتمال الأصح والأوضح كما مر. وهو شايع عند المشركين فإنهم كانوا يعتقدون أن الله تعالى هو رب الأرباب وأن آلهتهم شفعاء عنده. وأن الأصل في الصفة أن تكون للتقييد فلا يعدل عنه من غير ضرورة. ولا ضرورة ههنا لجواز أن يراد بالرب الذي أضيف إليهم ما هو أعم ممن هو رب في الواقع أو بحسب اعتقادهم وتسميتهم فتكون الصفة للتقييد وإزالة الالتباس الذي يعتريهم بحسب زعمهم الباطل، كما يجوز أن يراد به من هو رب حقيقة. وفي نفس الأمر وهو الذي هو رب كل شيء فإنهم جعلوه أصلاً في الربوبية والأصل في المطلق أن ينصرف إلى فرده الكامل، فعلى هذا تكون الصفة للمدح والتعظيم لكن الظاهر هو الأول. **قوله:** (أعمّ من الرب الحقيقي) أي أعم ممن هو رب في الواقع، وفي نفس الأمر ومن هو رب بحسب اعتقادهم وتسميتهم وليس المعنى أن لفظ الرب حقيقة في الواجب تعالى ومجازًا فيما عداه من الأصنام فإنه حقيقة فيها أيضًا عندهم قيل: إنه تعالى لما أمر المكلفين بعبادته عرف نفسه بالربوبية

يُسَمُّونَها أربابًا. والخلق إيجاد الشيء على تقديرٍ واستواءٍ وأصله التقدير يقال خلقَ النعلَ إذا قدرها وسواها بالقياس.

﴿وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾ متناول كلّ ما يتقدّم الإنسانَ بالذات أو بالزمان منصوب

والتخليق ليعرفوه بآثاره فإنه لا مائية له ليعرف بها. ألا يرى إلى قصة موسى عليه السلام حيث سأله فرعون عن المائية وقال: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [الشعراء: ٢٣، ٢٤] عرف الله تعالى بكونه رب السموات والأرض لما قلنا فكذا هذا.
قوله: (والخلق إيجاد الشيء على تقدير واستواء) هذا معنى الخلق في العرف العام بدليل قوله: «وأصله التقدير» أي معناه الأصلي اللغوي هو التقدير والتسوية كما حكي عن الأنباري. وفي الصحاح: الخلق التقدير يقال: خلقت الأديم إذا قدرته قبل القطع. ومنه قول زهير:

ولأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

وقال الحجاج: ما خلقت إلا فريت ولا وعدت إلا وفيت. انتهى. ومنه قوله تعالى: ﴿أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤؛ الصافات: ١٢٥] أي المقدرين. وتخلقون إفكًا أي تقدرون كذبًا وأن يخلق من الطين أي يقدر. قال الإمام بعد إيراد هذه النظائر: ومنه الصخرة الخلقا. أي الملساء لأن في الملاسة استواء وفي الخشونة اختلاقًا، ومنه خلق الثوب لأنه إذا بلى صار أملس واستوى نتوه واعوجاجه. فثبت أن الخلق فعل على تقرير واللغة لا تقتضي أن لا يكون ذلك إلا من الله تعالى بل الكتاب نطق بخلافه في قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ المؤمنون: ١٤] ﴿تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ﴾ [المائدة: ١١٠] لكنه تعالى لما كان بفعل الأفعال بعلمه بالعواقب وكيفية المصلحة ولا فعل له إلا كذلك لا جرم اختص بهذا الاسم. وقال أستاذه أبو عبد الله البصري: إطلاق اسم الخالق على الله تعالى محال لأن التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والظن والحساب وذلك في حق الله تعالى محال. وقال جمهور أهل السنة والجماعة: الخلق عبارة عن الإيجاد والإنشاء واحتجوا عليه بقول المسلمين: لا خالق إلا الله ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك. انتهى كلام الإمام. وظهر به وجه تفسيره بالإيجاد والاختراع واعتبار كونه على تقدير وتسوية لما تقتضيه الحكمة والمصلحة.

قوله: (متناول كل ما يتقدم الإنسان بالذات أو بالزمان) أراد بالإنسان الناس الموجودين وقت النزول ومن سيوجد بعدهم لما مر من أن النداء باسم الجمع كالناس مثلاً خطاب مشافهة باللفظ الموضوع للعموم فيستغرق أشخاص المكلفين الموجودين وقت الخطاب نظرًا

معطوف على الضمير المنصوب وفي خلقكم، والجملة أُخرِجَت مُخرَجَ المقرَّرِ عندهم إما

إلى عموم اللفظ لهم وخطاب المشافهة وإن لم يكن خطابًا لمن بعدهم لامتناع خطاب المشافهة مع المعدوم، إلا أنه ثبت الحكم لمن بعدهم أيضًا بدليل آخر فكأن لفظ الناس متناولاً لهم أيضًا بذلك الدليل. والظاهر من لفظ «الذين» أن يكون المراد بمن قبلهم الأفراد الإنسانية الذين تقدموا قبلهم زمانًا لا ما يتناول جميع ما يتقدمهم من أولي العلم وغيرهم كالسمٰوات والأرض والعناصر وما يتولد منها من الحيوان والنبات والمعدن إلا أن المصنف عممه للجميع على تغليب العقلاء على غيرهم كما في قولك: اشتر من في الدار غلامًا كان أو جارية أو فرسًا وقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰٓ أَرْبَعٍۚ﴾ [النور: ٤٥] فإن ضمير «منهم» راجع إلى كل دابة فعبر عنها بضمير العقلاء تغليبًا لهم على غيرهم، ثم بنى على هذا التغليب فقيل: من يمشي على أربع؟ بكلمة «من» المختصة بذوي العلم. ولعل النكتة في ذلك التعميم ملاحظة أن من جملة إجراء هذه الصفة على موصوفها الإشارة إلى ما يدل على وجود الصانع من حدوث الذات والأعراض فإن كل حادث لا بد له من محدث، وذلك المحدث لا يجوز أن يكون نفس ذات الحادث وإلا لما اتصف بالعدم أصلاً، ولا شيئًا من الممكنات وإلا لدار أو تسلسل فتعين الانتهاء إلى واجب الوجود لذاته، كما أشار إليه بقوله عن من قائل ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُۚ﴾ [محمد: ٣٨] وبقوله: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨] فلذلك لم يحمل المصنف قوله: ﴿والذين من قبلكم﴾ على الآباء والأمهات فقط بل عممه لجميع ما يتقدم الإنسان بالذات أو بالزمان من الحوادث فإن الشخص الإنساني عبارة عن مجموع البدن والروح مقدم على هذا المجموع بالذات على قول من يقول بخلقه عند استكمال البدن أطوار خلقته لا قبله وكذا المزاج، والذي يتقدمه بالزمان كثير كأصوله من الآباء والأمهات وكالسمٰوات والأرض والعناصر وما يتولد منها. والتقدم الزماني هو الذي لا يجامع المتقدم فيه المتأخر، والتقدم الذاتي عبارة عن تقدم المحتاج إليه على المحتاج فيطلق على كل واحد من التقدم بالعلية والتقدم بالطبع. والفرق بينهما أن ارتفاع كل واحد من المتقدم والمتأخر بالعلية يستلزم ارتفاع الآخر بخلاف المتقدم والمتأخر بالطبع من غير عكس كالحياة مع العلم والواحد مع الاثنين ويشتركان في اسم التقدم بالذات، والمراد به ههنا التقدم بالطبع. وقوله تعالى: ﴿والذين من قبلكم﴾ في محل النصب بالعطف على المنصوب في «خلقكم» أي وخلق الذين من قبلكم «ومن قبلكم» صلة «الذين» فيتعلق بمحذوف والتقدير ـ والله أعلم ـ وخلق الذين خلقوا من قبل خلقكم.

قوله: (والجملة أخرجت مخرج المقرر عندهم) لما حكم بأن قوله: ﴿الذي خلقكم﴾ صفة لما قبله وقد تقرر أن الحكم الذي تتضمنه الصفة يجب أن يكون معلوم الحصول

لاعترافهم به كما قال: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧] ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥] أو لتمكنهم من العلم به بأدنى نظر. وقرىء من قبلكم على إقحام الموصولِ الثاني بين الأول وصلته تأكيدًا

للموصوف عند المخاطب مقررًا عنده ولهذا قالوا: الأخبار بعد العلم بها أوصاف والأوصاف قبل العلم بها أخبار. وكون المخاطب الذي هو فرق المكلفين عالمًا بالحكم المذكور محل تأمل لدخول المشركين في الخطاب، وعلمهم بأنه تعالى هو الذي خلقهم ومن قبلهم غير ظاهر بيّن وجه إخراجها مخرج المعلوم بأن المسلمين لا شك أنهم كانوا يعلمون ذلك وكذا الكفار من العرب فإنهم يعترفون بوحدة الخالق. وإنما قالوا بالاشتراك في استحقاق العبادة كما قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧] والاعتراف بأنه تعالى هو الذي خلقهم يستلزم الاعتراف بأنه خالق من قبلهم أيضًا لأن طريق العلم بذلك واحد فيهما فيكون إخراجها مخرج المعلوم إخراجًا للكلام على مقتضى الظاهر. وإن كان من الكفرة من لا يعلم أن الله تعالى خالقه وخالق من قبله فلا شك أنه متمكن من العلم به بأدنى نظر وقادر عليه، فنزل تمكنه منه وقدرته عليه منزلة حصوله، فلذلك أخرجت الجملة المذكورة مخرج المعلوم إخراجًا على مقتضى الظاهر. فإن العالم كما ينزل منزلة الجاهل لعدم جريه على مقتضى العلم فيلقى إليه الكلام كما يلقى إلى الجاهل كذلك ينزل غير العالم منزلة العالم لوضوح الدليل القائم فيلقي إليه الكلام كما يلقي إلى العالم **قوله**: (**وقرىء من قبلكم**) أي وقرىء ﴿والذين من قبلكم﴾ بفتح الميم في «من» على أنها موصولة ولما كان فيها نوع إشكال لاستلزامها اجتماع موصولين على صلة واحدة والموصول الثاني مع صلته مفردة فلا يصلح أن يكون صلة للأول وإن كانت الصلة المذكورة صلة للأول لا يبقى للموصول الثاني صلة. وقد تقرر أن الموصول لا يتم جزءاً من الكلام إلا بصلة وعائد، أشار المصنف إلى توجيهها بأن جعل الصلة المذكورة صلة للموصول الأول ولا صلة للثاني لأنه تأكيد للأول لكن يرد عليه أن التأكيد إن حمل على المصطلح فإن كان لفظيًا وجب كونه بإعادة اللفظ الأول كما في قول جرير، وإن كان معنويًا كان بألفاظ مخصوصة مع أن النحاة قد نصوا على امتناع تأكيد الموصول قبل تمامه بصلته، وإن حمل على غير المصطلح احتيج إلى بيان وجه اجتماع الموصولين. وغاية ما يتحمل فيه أنه تأكيد لفظي إلا أنه عدل عن اللفظ الأول إلى ما هو بمعناه احترازًا عن بشاعة التكرار كما هو مذهب الأخفش في: ما أن زيد قائم. ويحتمل ذلك في قول الشاعر:

فصيروا مثل كعصف مأكول

وإن كان المشهور في أمثال ذلك الحكم بالزيادة دون التأكيد. ومن ثمة قيل: الأولى

كما أقحم جريرٌ في قوله:

يا تيم تيم عدي لا أبا لكمو

تيما الثاني بين الأول وما أضيف إليه.

﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾﴾ حال من الضمير في اعبدوا كأنه قال: اعبدوا ربكم راجين أن تنخرطوا في سلك المتقين الفائزين بالهدى والفلاح المستوجِبين لجوار الله تعالى، نبّه به على أنّ التقوى منتهى درجات السالكين وهو التبري من كل شيء سوء الله تعالى إلى الله وأنّ العابد ينبغي أن لا يغترّ بعبادته ويكونَ ذا خوف ورجاء، كما قال

أن تجعل كلمة «من» زائدة على ما هو مذهب الكسائي أو موصوفة بالظرف خبرًا لمبتدأ محذوف أي والذين هم أشخاص وأناس كائنون قبلكم وفيه تفخيم لشأنه بالإبهام وإيذان بأن خلقهم أدخل في القدرة، أو موصولة بالظرف كذلك أي والذين هم الذين قبلكم كذا في الحواشي الشريفية. ونقل الطيبي عن صاحب الكشاف رحمهما الله أنه قال: فإن قيل: «يا تيم» كلام مفيد بنفسه فجاز وقوع «تيم» الثاني تأكيدًا له بخلاف الذين في الآية، فإنه غير مفيد بدون الصلة. فكيف يجوز تأكيده بـ «من»؟ فالجواب أن الذين بدون الصلة يفيد أيضًا فائدة الإشارة وإن كان المشار إليهما مبهمًا ولهذا رجع الضمير إليه، والضمير إنما يرجع إلى المفيد فإنك تقول الذي فعلته. وأورد عليه أنه لا حسن في هذا السؤال ولا في جوابه. أما في السؤال فلأن الموصول الثاني بمنزلة التأكيد اللفظي فإنه قد يكون بإعادة عين اللفظ الأول وقد يكون بذكر مرادفه والتأكيد اللفظي يجري في الحروف ففي الأسماء الموصولة أولى. وأما في الجواب فلأنه يدل على صحة تأكيد الموصول قبل تمامه بصلته وليس كذلك لأن الموصولات أدنى حالاً في الإفادة والاستقلال من الحروف من حيث إن الموصول لا يتم جزءًا إلا بصلة وعائد فهو وحده بمنزلة الجزء من الاسم كالزاء من زيد، ولا كذلك الحرف فإنه وإن توقف في إفادة المعنى على ذكر شيء فلا يصير معه بمنزلة كلمة واحدة فلا يلزم من جريان التأكيد اللفظي في الحروف جريانه في الموصولات، وأنت خبير بأن جعل الموصولات أدنى من الحروف في الإفادة والاستقلال خروج عن الإنصاف.

قوله: (كما أقحم جرير) الإقحام إدخال الشيء في آخر بشدة وعنف. يعني أنه أقحم الموصول الثاني بين الأول وصلته مع شدة الاتصال بينهما كما أقحم تيم الثاني بين الأول وما أضيف هو إليه وهو «عدي» المذكور. فإن تيم الأول مضاف إلى «عدي» وتيم الثاني مقحم بينهما، وإنما جاز حذف التنوين من الثاني وإن لم يكن مضافًا لأن التأكيد اللفظي في الأغلب حكمه حكم الأول وحركته حركة إعرابية أو بنائية فلما حذف التنوين من الأول حذف من

....

الثاني، وجاز الفصل بين المضاف والمضاف إليه في حال السعة بتيم الثاني وهو ليس بظرف مع أنه لا يجوز الفصل بينهما إلا في حال الضرورة وبالظرف خاصة. لأنه لما كرر الأول بلفظه وحركته بلا تغيير صار كأن الثاني هو الأول بعينه فلم يعد فاصلاً. ألا يرى إلى جواز أن يقال: إن أن زيدًا قائم مع امتناع الفصل بين أن واسمها بغير الظرف. ومعنى «تيم الله» عبد الله من قولهم: تيمه الحب أي عبده وذلله فهو متيم ويقال أيضًا: تامته فلانة. والمراد به ههنا قبيلة من أولاد تيم بن عبد الله بن أد بن طابخة وهم قوم عمر بن لجا، وعدي أخوتهم «ولا أبالكمو» كلمة مدح. وتمام البيت:

لا يلقينكمو في سوءة عمر

أي لا يوقعنكم عمر في مكروه بتعرضه لهجويّ وهو في الظاهر نهي لعمر، والمراد نهي قومه عن أن يخلوا بينه وبين هجو جرير. فإنه روي أن عمر بن لجا أراد أن يهجو جريرًا فخاطب جرير قبيلة تيم وقال لهم: لا تتركوا عمر أن يقول شعرًا في هجوي فإنه لو قال ذلك لأصابكم شري وضرري بسببه.

وكلمة «لعل» موضوعة لإنشاء توقع أمر فإن كان ذلك الأمر نافعًا توقع الخير وأمله ورجا انتظار حصوله فتوقعه يسمى الترجي، وإن كان ضارًا فتوقعه يسمى إشفاقًا. ثم إن كل واحد من الترجي والإشفاق قد يكون من المتكلم كما في قولك: لعل زيدًا يكرمني ولعله يهينني، وقد يكون من المخاطب كقوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤] أي راجيين أن يتذكر أو يخشى، فإن توقع النافع إنما هو حال موسى وهرون عليهما السلام لا حال المتكلم لاستحالة الترجي ممن هو علام الغيوب وقوله تعالى: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ [الشورى: ١٧] فإنه للإشفاق الواقع من المخاطب بدليل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مُشْفِقُونَ مِنْهَا﴾ [الشورى: ١٨] وقد يكون من غيرهما ممن له تعلق بالكلام بوجه ما كأنها جردت لمطلق التوقع كما في قوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌۢ بَعْضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ﴾ [هود: ١٢] على أحد الوجهين وهو أنك قد بلغت من التهالك على إيمانهم مبلغًا يرجون أن تترك بعض ما يوحى إليك مخافة ردهم لها وتهاونهم به، وقد يجيء للإطماع أيضًا في مواضع من القرآن ومعنى الإطماع الإيقاع في الطمع فهو إنما يكون من المتكلم بالنسبة إلى غيره، ووجه مجيئها أن الطمع قريب من الرجاء فصار كأن الإطماع هو الترجية وليس المراد أنها في تلك المواضع تستعمل في حقيقة الإطماع كما في قولك: تعال إليّ لعلي أكرمك، بل المراد أنها هنا للتحقيق إلا أنه أبرز في صورة الإطماع إما لإظهار أنه لا

....

فرق بين إطماعه في شيء وبين جزمه بإعطائه من حيث إنه كلام الكريم الذي عناية كرمه تقتضي ذلك. وأما السلوك طريقة الملوك والعظماء في إظهار الكبرياء وقلة الاعتداد بالأشياء فإنهم يقتصرون في المواعيد المقطوع بإنجازها على التكلم بكلمة «لعل» و «عسى»، وإما للتنبيه على أن حق العباد أن لا يتكلوا على حسن العبادة والاجتهاد بل أن يكونوا على حذر بين خوف ورجاء. ثم إن صاحب الكشاف جعل كلمة «لعل» في الآية متعلقة «بخلقكم» دون «اعبدوا» لقرب الأول، ومنع كونها مستعملة في شيء من تلك المعاني المذكورة. إذ لا يتصور ههنا الرجاء من المتكلم لاستلزامه عدم العلم بعواقب الأمور ولا من المخاطبين لأنهم لا شعور لهم حال خلقهم بالتقوى حتى يرجونها ولا مجال للإشفاق قطعًا ولا للإطماع أصلاً، لأنه إنما يكون فيما يتوقعه المخاطب من المتكلم ويرغب فيه وفي أن يفعله المتكلم لأجله، وليست التقوى كذلك فإنها من أفعالهم وشاقة عليهم فلا يرغبون فيها. وقد مر أن الإطماع إنما يكون من المتكلم وفي فعل من أفعاله وليست التقوى فعل الله تعالى بل فعل العبد، واعترض عليه بأن انتفاء شعورهم بالتقوى حال خلقهم إنما ينافي كون «لعل» للترجي من المخاطبين على أن تكون حالاً محققة مقارنة لعاملها في الحصول ولا يلزم منه أن لا تكون للترجي مطلقًا لجواز أن تكون للترجي وتكون حالاً مقدرة، وأجيب بأنهم في حال الخلق ليسوا براجين للتقوى وليسوا بمقدرين للرجاء أيضًا. ثم عاد المعترض فقال: هف أنه لا يجوز أن يكونوا مقدرين للرجاء بكسر الدال فلم لا يجوز أن يكونوا مقدرين الرجاء بالفتح أي مقدرين رجاءهم التقوى؟ فيكون التقدير حال الخلق من الله تعالى والرجاء من العباد ولو بعد حين كما في قوله تعالى: ﴿وَبَشَّرْنَٰهُ بِإِسْحَٰقَ نَبِيًّا﴾ [الصافات: ١١٢] أي مقدرًا نبوته بفتح الدال. وأجيب بأنه لا وجه لحمله على هذا المعنى أيضًا بناء على أن المقدر حال الخلق هو نفس التقوى لا رجاؤها. وذهب صاحب الكشاف إلى أنها في هذه الآية مستعارة من معنى الترجي للحالة الشبيهة به وهي إرادته تعالى منهم التقوى كما صرح به في ﴿الٓمٓ﴾ [السجدة: ١] حيث قال: ولعل، من الله تعالى إرادة، فإنه تعالى يريد الطاعة والتقوى من جميع المكلفين عند أهل الاعتزال القائلين إن الأمر بالشيء يستلزم الإرادة ويجوزون تخلف المراد عن الإرادة، ثم إن إرادة الفعل من المكلف عبارة عند بعض المعتزلة عن العلم بما فيه من المصلحة من حيث إنه يدعو إلى أن يوجد الفعل بنفسه أو إلى أن يطلبه من غيره، ويسميه البعض داعية، وعند بعضهم عبارة عن الأمر به. وعندنا وعند جمهور معتزلة البصرة هي صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدرين بالوقوع وأيًا ما كان تتأتى هي من علام الغيوب دون الترجي الذي هو توقع حصول الخير فهما متغايران قطعًا إلا أنها

....

شبهت بالترجي من حيث إن متعلق كل واحد منهما يتردد أمره بين أن يفعل وأن لا يفعل مع رجحان ما لجانب الفعل. فإنه تعالى لما وضع في أيديهم زمام الاختيار وأراد منهم الطاعة والتقوى ونصب لهم أدلة عقلية ونقلية داعية إليهما وعطف بما يحملهم عليهما وأوعد على تركهما والمساهلة في حقهما بحيث لم يبق للمكلف عذر في عدم الاهتمام بشأنهما والتقصير في حقهما صار حاله في رجحان اختياره للطاعة مع تمكنه من المعصية كحال المرتجي منه في رجحان اختياره كما يرتجى منه مع تمكنه من خلافه، فصار إرادة الطاعة والتقوى منه تعالى بمنزلة الترجي الواقع ممن لا يعلم العواقب فيما ذكرنا فاستعمل فيها كلمة «لعل» الموضوعة للترجي على طريق استعمال لفظ المشبه به في المشبه فهي استعارة تبعية حرفية. فإن الاستعارة الأصلية لا تتصور في الحروف من حيث إنها آلة لتعرف حال الغير الذي هو متعلق المعنى الحرفي كمدلول كلمة «من» في قولك: سرت من البصرة فإنها موضوعة وضعًا عامًا للابتداء المخصوص الملحوظ من حيث إنه حالة قائمة بالشيئين متعلقة بهما وهما فيما نحن فيه السير والبصرة فلا يتصور جعله مشبهًا أو مشبه به وموصوفًا بوجه الشبه من هذه الحيثية لأن كل واحد من دينك إنما يتصور فيما هو ملحوظ قصدًا وبالذات، وإنما يتصور التشبيه فيما يتعلق به معنى الحرف والمراد بمتعلقات معاني الحروف ما يعبر به عن تلك المعاني عند تفسيرها كما في قولنا: «من» معناها ابتداء الغاية و «في» معناها الظرفية و «لعل» معناها الترجي. وتلك المتعلقات ليست معاني الحروف لكونها معاني مستقلة المفهومية فلا تصلح لأن تكون معاني للحروف بل هي معان مطلقة إذا أفادت الحروف معانيها المخصوصة تفهم تلك المعاني في ضمنها إفهام المطلق عند ملاحظة المفيد، فالتشبيه إنما يتصور فيها ثم يسري إلى المعاني الحرفية تبعًا لاشتمالها عليها فلذلك قلنا إن الإرادة شبهت بالترجي المطلق ثم استعمل فيها «لعل» استعارة تبعية، ثم إن تشبيه إرادة الله تعالى بالترجي يتضمن تشبيه ذاته تعالى بالراجي وتشبيه المكلفين بالمرجو منهم. وأما المصنف فقد جوز أن تكون كلمة «لعل» مستعملة في معنى الترجي وجعلها أولاً متعلقة بـ «اعبدوا» حالاً من الضمير فيه، واعترض عليه المحقق التفتازاني حيث قال: فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون «لعل» على أصل الترجي متعلقًا بـ «اعبدوا» أي اعبدوه راجين أن تصلوا إلى أقصى غايات العبادة؟ قلنا: لأنه لا وجه لتعلقه بالأبعد دون الأقرب وتوسيطه بين العصا ولحائها، فإن الذي جعل لكم الأرض فراشًا موصول «بربكم» صفة أو مدحًا منصوبًا أو مرفوعًا فيكون بمنزلة أن يقول: اعبد ربك الخالق راجيًا منه التقوى الرازق بتوسيط الحال من فاعل «اعبد» بين وصفي المفعول على أن تقييد العبادة بترجي التقوى ليس له كثير معنى، وإنما المناسب تقييدها بالتقوى واقترانها، أو برجاء

تعالى: ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [السجدة: ١٦] يرجون رحمته ويخافون عذابه أو مِن مفعولِ خلقكم والمعطوف عليه على معنى أنه خلقكم ومن قبلكم في صورة من يُرجى

ثواب التقوى وفيه من البعد ما لا يخفى. انتهى كلامه. فإنه ذكر ما ذكره المصنف ثم رده وأنت خبير بأن هذا الاعتراض إنما يرد على تقدير أن يجعل قوله: ﴿الذي جعل لكم الأرض﴾ موصولاً «لربكم» كما ذكر، ولا يجب ذلك بل جاز أن يكون مبتدأ وأن يكون قوله: «فلا تجعلوا» خبرًا له. ـ كما سيأتي ـ وأن يكون مفعول «تتقون». وأما قوله: «على أن تقييد العبادة برجاء التقوى ليس له كثير معنى» فهو مندفع بقول المصنف: «الفائزين بالهدى والفلاح» إلى آخره لانتفاء كثير المعنى إنما هو على تقدير أن يراد بالتقوى مطلق التقوى وهو التوقي عما يضره في الآخرة شركًا كان أو معصية، وليس كذلك بل حمله على ما هو أقصى مراتب التقوى وهو المرتبة الثالثة التي ذكرها المصنف فيما سبق بقوله: «والثالثة أن يتنزه عما يشغل سره عن الحق ويتبتل إليه بشراشره» إلى آخره، فيكون المأمور به هو العبادة المقترنة برجاء التقوى الذي هو منتهى درجات السالكين ومثمر للفوز بالهدى في الدنيا وبالفلاح في العقبى الذين يفيد أن الاستحقاق لجوار الله تعالى أي للتقرب منه والقبول عنده. فإن كل مرتبة من مراتب التقوى وإن كانت مثمرة للفوز بالهدى والفلاح إلا أن المرتبة التي تثمر الفوز بالهدى والفلاح الموصوفين بكونهما مفيدين ومستتبعين لأعلى المطالب وهو شرف التقرب منه تعالى والقبول عنده إنما هي المرتبة الثالثة، وما قبلها من المراتب كالتحلي بالعبادات وسيلة إليها فكأنه قيل: اعبدوه راجين أن تتقوه أو تتبرؤوا عما سواه مائلين بشراشركم إليه. وظاهر أن له معنى كثيرًا منه أنه تعالى نبه به على أن تلك المرتبة من مراتب التقوى منتهى درجات السالكين، ونبه به أيضًا على أن العابد ينبغي أن يقرنه بعبادته ولا يقطع تبتله إلى مرتبة التقوى المفيدة للقرب والقبول عنده تعالى. وذلك لأنه تعالى جعل المقترن بحال العبادة رجاء حصول تلك المرتبة لا نفس حصولها وذلك كما ينبه على أن حصولها منتهى مراتب العابدين ينبه أيضًا على أن حصولها أمر متوقع غير مقطوع.

قوله: (أو من مفعول خلقكم) عطف على قوله: «من الضمير في اعبدوا» أي فإنه حال من مفعول «خلقكم» ومن الذي عطف هو عليه وهو قوله: ﴿والذين من قبلكم﴾. **قوله**: (في صورة من يرجى) حال من مفعول «خلقكم» مع ما عطف عليه أي خلقكم ومن قبلكم والحال أنكم وإياهم كائنون في صورة من يرجى منه التقوى وقوله: «لترجح أمر التقوى» علة لكونهم في صورة من يرجى منه التقوى. وأراد بأسبابه النعم الظاهرة والباطنة وما نصبه من الأدلة العقلية الموجبتين له. وأراد بالدواعي ما وعد به وأوعد من المرغبات في الطاعات والزواجر عن المعاصي والمخالفات، وكلمة «لعل» على هذا أيضًا حقيقة في معناها الذي هو

منه التقوى لترجح أمره باجتماع أسبابه وكثرة الدواعي إليه. وغلّب المخاطبين على الغائبين في اللفظ والمعنى على إرادتهم جميعًا. وقيل: تعليل للخلق أي خلقكم لكي تتقوا كما قال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] وهو ضعيف إذ لم يثبت في اللغة مثله والآية تدل على أن الطريق إلى معرفةِ الله تعالى والعلمِ بوحدانيته

الترجي إلا أن الترجي ليس من المتكلم ولا من الخاطب بل هو من غيرهما كما في قوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌۢ بَعْضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ﴾ [هود: ١٢] والمعنى أنه تعالى خلقكم ومن قبلكم، والحال أن من شأنكم وشأنهم أن يرجو منكم ومنهم التقوى كل من يتأتى منه الرجاء والتوقع. وهذا المعنى لا يستلزم تشبيهه تعالى بالمرتجى ولا تعيين الراجي من هو. **قوله: (وغلب المخاطبين على الغائبين)** إشارة إلى جواب سؤال يرد على الاحتمال الثاني وهو: أن يكون «لعل» متعلقًا «بخلقكم» بأن يكون حالاً من مفعوله وما عطف عليه، وتقريره أنه تعالى كما خلق المخاطبين حال كونهم في صورة من يرجى منه التقوى فكذا خلق الذين من قبلهم ومن سيوجد بعدهم إلى قيام الساعة في حال كونهم في الصورة المذكورة فلم قصر الكون في تلك الصورة على المخاطبين حيث قال: ﴿لعلكم تتقون﴾ ولم يقل: لعلكم وإياهم كائنون من أهل التقوى؟ وتقرير الجواب أن مبنى الكلام على التغليب حيث أطلق اللفظ الموضوع للمخاطبين عليهم وعلى الغائبين، والمعنى على إرادتهم جميعًا لا على إرادة المخاطبين فقط. **قوله: (وقيل: تعليل للخلق)** عطف على قوله: «حال من الضمير أو من مفعول خلقكم» يعني أن بعض أهل العربية قالوا: إن «لعل» قد تكون بمعنى «كي» حتى حملوا عليه كل صورة امتنع فيها الحمل على الترجي وهو ضعيف لأنهم إن أرادوا أنه حقيقة في معنى «كي» فلا بد من النقل عن أئمة اللغة ولم ينقل، فإن جمهور أئمة اللغة اقتصروا في بيان معناه الحقيقي على الترجي والإشفاق. وإن أرادوا أنه مجاز فيه فلا ينبغي أن يصار إليه إلا إذا تعذر الحمل على أصل معناه ولم يتعذر. **قوله: (والآية تدل على أن الطريق إلى معرفة الله تعالى)** أي التصديق بوجوده وإلى العلم بوحدانيته واستحقاقه العبادة هو النظر في صنعه. وقوله: «والاستدلال بأفعاله» الظاهر أنه عطف تفسيري لقوله: «النظر في صنعه».

واعلم أن الله تعالى لما أمر بعبادة الرب الموصوف بالصفات المذكورة ثبت وجوب عبادته وهو يتوقف على التصديق بوجوده لاستحالة العبادة للمعدوم، وعلى التصديق بوحدانيته لأن العلم بوجوب عبادة الرب المخصوص المتعين في ذاته لا يتصور بدون التصديق بوحدانيته ويتوقف أيضًا على التصديق باستحقاقه للعبادة وهو ظاهر. وإيجاب الشيء والأمر به إيجاب وأمر لما يتوقف ذلك الشيء عليه، كالأمر بالصلاة فإنه أمر بتقدم الطهارة، فيكون كل واحد من التصديقات الثلاثة المذكورة واجبًا. ولما لم تكن تلك التصديقات ضرورية حاصلة بدون

واستحقاقِهِ للعبادة النظرُ في صنعه والاستدلالُ بأفعاله، وأنّ العبد لا يستحق بعبادته عليه ثوابًا فإنّها لما وجبت عليه شكرًا لما عدّده عليه من النعم السابقة فهو كأجيرٍ أخَذَ الأجرَ قبل العمل.

﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا﴾ صفةٌ ثانيةٌ أو مدحٌ منصوب أو مرفوع أو مبتدأٌ خبرُه فلا تجعلوا. وجعل من الأفعال العامة يجيء على ثلاثة أوجه بمعنى صار وطفِق فلا

النظر والاستدلال أردف الله تعالى الأمر بالعبادة بما يدل على وجود الصانع ووحدته واستحقاقه فذكر ههنا خمسة أنواع من الدلائل: اثنان من الأنفس، وثلاثة من الآفاق. فقال أولاً: ﴿خلقكم﴾ وقال ثانياً: ﴿والذين من قبلكم﴾ وثالثاً: ﴿جعل لكم الأرض فراشًا﴾ ورابعًا: ﴿والسماء بناء﴾ وخامسًا: ﴿وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقًا لكم﴾ وهو استدلال بالأمور الحاصلة من مجموع السماء والأرض وهذه الدلائل كما تدل على وجود الصانع تدل أيضًا على وحدانيته لأن شيئًا من ذلك لا يقدر عليه أحد سوى الله تعالى وعلى استحقاقه العبادة أيضًا. لأن من أخرج الإنسان من ظلمة العدم إلى صحراء الوجود وأسكنه في هذا العالم الذي هو كالبيت المهيأ فيه جميع ما يحتاج هو إليه، فالسماء مرفوعة كالسقف والأرض ممدودة كالفراش والكواكب مضيئة كالمصابيح، والارتباط الحاصل بين السماء والأرض الشبيه بارتباط الزوج بزوجته بعقد النكاح من حيث إنه ينزل الماء من السماء إلى الأرض فيخرج به من بطنها ما يشبه النسل الحاصل من الحيوان بسبب ازدواج الذكور بالإناث من ألوان الثمار رزقًا لبني آدم. فالله سبحانه وتعالى رباهم بمثل هذه التربية العجيبة وكرمهم بمثل هذه التكرمة البالغة وجعل الأرض لهم أشفق من الأم لولدها لأن الأم تسقي أولادها نوعًا واحدًا من الغذاء وهو اللبن، والأرض تطعمهم ألوانًا، من الأطعمة كيف لا يستحق نهاية التعظيم والإجلال وغاية الخضوع والاستذلال.

قوله: (صفة ثانية) أي لقوله تعالى: ﴿ربكم﴾ جيء بها للمدح والتعظيم أو للتقييد والتوضيح أو مدح منصوب على أنه مفعول محذوف. كأنه قيل: أعني الذي أو أمدح الذي جعل لكم الأرض فراشًا مستقرًا تستقرون عليها استقراركم على البساط المفروش، أو مدح مرفوع على أنه خبر مبتدأ محذوف أي هو الذي، أو مبتدأ خبره فلا تجعلوا فحينئذ يكون من قوله: «من وضع المظهر» موضع المضمر تعليلاً للنهي وتقبيحًا لحال من أشرك بمن ليس كمثله شيء في ذاته وصفاته وأفعاله من يحتاج إليه في جميع ذلك. فإن مقتضى الظاهر حينئذ أن يقال: فلا تجعلوا له أندادًا فلذلك استغنى في الخبر الجملة عما يعود منه إلى المبتدأ كما ذكره الأخفش من أن الربط قد يكون بالاسم الظاهر إذا كان عبارة عن المبتدأ كما يقال: زيد قام أبو عبد الله إذا كان أبو عبد الله عبارة عن زيد كنية له. **قوله:** (وجعل من الأفعال العامة)

يتعدّى، كقوله:

فقد جَعَلَت قَلُوصُ بني سُهَيلٍ   مـن الأكـوار مَـرتَـعُـهـا قـريـبٌ

وبمعنى أوجد فيعدى إلى مفعول واحد كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَۖ﴾ [الأنعام: ١] وبمعنى صيّر ويتعدى إلى مفعولين كقوله تعالى: ﴿جعل لكم الأرض فراشًا﴾ والتصيير يكون بالفِعل تارة وبالقول والعقد أخرى ومعنى جَعلها فراشًا أن جَعَلَ بعضَ

يعني أن «جعل» سواء كان من أفعال المقاربة بأن يكون موضوعًا للدلالة على شروع فاعله في مضمون الخبر مثل: طفق وأخذ وأقبل وأنشأ، أو كان بمعنى أوجد أو بمعنى صيّر من الأفعال العامة أي المتناولة لجميع الأفعال المخصوصة مثل: فعل وحصل وكان التامة، فإن معانيها نتحقق في ضمن جميع الأفعال الخاصة كالضرب والقيام والذهاب وغيرها. ويجيء على ثلاثة أوجه: أحدها أن يكون من أفعال المقاربة حيث يقال: جعل زيد يخرج بمعنى صار وطفق يخرج، وإنما ضم صار إلى طفق مع أنه ليس من الأفعال الموضوعة لدنو الخبر حقيقة بناء على أن النحاة اصطلحوا على عدد الأفعال التي لا يعتبر في مفهومها دنو الخبر من الحصول كأفعال الشروع الموضوعة لشروع فاعلها في مضمون الخبر، وكالفعل الموضوع لرجاء حصول مضمون الخبر نحو «عسى» فإنه ليس فيه دلالة على دنو الخبر لأن خبره لكونه مطموع الحصول لا يوثق بحصوله فكيف يتصور أن يحكم بدنو حصوله؟ فظهر أن أفعال المقاربة في الحقيقة وهي الأفعال الموضوعة لدنو الخبر ليس إلا «كاد» و «أوشك» و «كرب» و «هلهل». يقال: كرب أن يفعل كذا أي كاد يفعل، وهلهلت أدركه أي كدت أدركه. فتسمية ما عداها أفعال المقاربة إنما هو مجرد اصطلاح، وقد اصطلحوا على عد «صار» و «جعل» و «طفق» من أفعال المقاربة وهي من الأفعال الموضوعة للدلالة على شروع فاعلها في مضمون الخبر. والقلوص الشابة من النوق، والأكوار جمع كور بالفتح وهي الجماعة الكثيرة من الإبل وقوله: «من الأكوار» حال من «قلوص» وقوله: «مرتعها قريب» جملة اسمية خبر «جعلت». والمعنى شرعت قلوصهم أن تكون قريبة المرتع. والأكثر أن يكون خبرها فعلاً مضارعًا مع «أن أو مجرد» عنها وههنا كان جملة اسمية. والمرتع موضع الأكل والتنعم قال تعالى حكاية عن أخوة يوسف عليه الصلاة والسلام ﴿يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ﴾ [يوسف: ١٢] أي نتنعم ونلهو. وقوله: «والتصيير يكون بالفعل تارةً» كما في قولك: صيرت الثوب قميصًا وجعلت الفضة خاتمًا ومنه قوله تعالى: ﴿جعل لكم الأرض فراشًا﴾ أي مفروشًا مبسوطًا. ويكون بالقول أيضًا كما في قولك: جعلت زيدًا أميرًا إذا قلت إنه أمير قولاً غير مستند إلى ذلك، وبالعقد أخرى أي باعتقاد كونه على صفة اعتقادًا غيره مطابق للواقع. فقوله تعالى:

جوانبها بارزًا عن الماء مع ما في طبعه من الإحاطة بها وصَيَّرها متوسّطة بين الصلابة واللطافة حتى صارت مهيأة لأن يقعدوا وينامُوا عليها كالفراش المبسوط، وذلك لا يستدعي كونها مسطحة لأن كرية شكلها مع عظم حجمها واتساع جرمها لا تأبى الافتراشُ عليها.

﴿وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾ قبة مضروبة عليكم والسماء اسم جنس يقع على الواحد والمتعدد كالدينار والدرهم وقيل: جمع سَمَاءَةٍ والبناء مصدر سمي به المبني بيتًا كان أو قبة أو خباءً ومنه بنى على امرأته لأنهم كانوا إذا تزوجوا ضربوا عليه خباءً جَديدًا.

﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزخرف: ١٩] يحتمل أن يكون بمعنى التصيير بالقول على معنى أنهم سموا الملائكة إناثًا وقالوا: إنهم إناث، وأن يكون بمعنى التصيير بالاعتقاد على معنى أنهم اعتقدوا الملائكة إناثًا وكذا قوله تعالى حكاية عن الكفرة ﴿أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا﴾ [ص: ٥] يحتملهما أي أصير محمد ﷺ الآلهة إلهًا واحدًا بأن قال بوحدة الإله أي بأن أعتقد ذلك؟ وكذا قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢] يحتملهما كما سيشير إليه. **قوله**: (مع ما في طبعه من الإحاطة بها) فإن الأرض بحسب طبعها تقتضي السفل وأن تكون في وسط الكل غائصة في الماء، وأن طبيعة الماء تقتضي أن تحيط بالأرض إلا أن الحكمة الإلهية لما اقتضت أن يخلق أنواع الحيوانات التي لا يمكن أن تعيش إلا باستنشاق الهواء وأكل ما ينبت في الأرض والاستقرار على ظهرها، أخرج الأرض عن مقتضى طبيعتها وأخرج بعض جوانبها من الماء وبسطه مسكنًا للحيوانات ومحلاً لحصول أرزاقها من أنواع النبات والثمرات رحمة للعباد.

قوله: (قبة مضروبة عليكم) القبة هي المستديرة من الخيام شبهت السماء بها تشبيهًا بليغًا. والسماء اسم جنس يقع على الواحد كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا﴾ [الملك: ٥] وعلى المتعدد كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ﴾ [البقرة: ٢٩] والمراد به السمٰوات السبع. وكذا في هذه الآية لأن المصير بناء هو الكل لا البعض. وأطلق اسم السماء على الكل لأنه اسم جنس وقيل: إنه جمع سماءة مثل عباء وعباءة. **قوله**: (والبناء مصدر سمي به المبني) فإن الفعال بمعنى المفعول كثير ومنه المهاد بمعنى الممهود، والبساط بمعنى المبسوط، والخباء واحد الأخبية ويكون من وبر أو صوف ولا يكون من شعر، والوبر للبعير والصوف للشاة والشعر للمعز. وقولهم: بني على امرأته كناية عن دخوله عليها واجتماعه معها لأن ضرب الخباء ونحوه مما يصلح للسكنى من لوازم دخول الزوج بها. وإطلاق اللازم لينتقل منه إلى الملزوم كناية، وإخراج الثمرات بسبب

﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ عطف على جعل وخروج الثِمار بقدرة الله تعالى ومشيئته ولكن جعل الماءَ الممزوجَ بالتراب سببًا في إخراجها ومادّةً لها كالنطفة للحيوان بأن أجرى عادتَه بإضافات صورها وكيفياتها على المادة الممزوجة منهما أو أبدَعَ في الماء قوة فاعلة وفي الأرض قوة قابلة يتولد من اجتماعهما أنواعُ الثِمار، وهو قادر على أن يُوجِدَ الأشياء كلها بلا أسبابٍ ومواد كما أبدع نفوس الأسباب والموادّ ولكن له في إنشائها مدرّجًا من حالٍ إلى حالٍ صنعًا وحكمًا يجدّد فيها لأولي الأبصار عِبَرًا وسكونًا إلى عظيم قدرته ليس في إيجادها دفعة. ومن الأولى للابتداء سواء أريد بالسماء السحابُ فإن ما علاك سماءٌ أو الفَلَكُ فإن المطر يبتَدِىء من السماء إلى السحاب ومنه إلى الأرض على ما دلّت عليه الظواهر، أو من أسباب سماويّة تثير الأجزاء الرطبة من أعماق الأرض إلى جوّ الهواء تنعقد سحابًا ماطِرًا. ومن الثانيةُ

الماء معناه إيجادها وخلقها لا نقلها من داخل الأشجار إلى خارجها لأن الثمار بأعيانها ليست بموجودة في داخل الأشجار ليصح إخراجها منها حقيقة. والثمرة في الأصل حمل الشجرة ثم اتسع فيها فجعلت اسمًا لكل ما ينتفع به متفرعًا على أصل زائدًا عليه يقال: ثمر الله مالك أي أنماه وزاده، وعقل مثمر إذا كان يهدي صاحبه إلى رشد وصلاحٍ. فلذلك قال المفسرون: أراد بالثمرات جميع ما ينتفع به مما يخرج من الأرض، وفسروا قوله: ﴿رزقًا لكم﴾ بأن قالوا: طعامًا لكم وعلفًا لدوابكم.

قوله: (وخروج الثمار بقدرة الله تعالى) جملة اسمية أوردها جوابًا عما يقال: إن السبب في خروج الثمار إنما هو قدرة الله تعالى ومشيئته لا الماء. ومحصول الجواب نعم إن السبب ألفًا على هو الله تعالى بقدرته ومشيئته إلا أنه تعالى جعل الماء الممتزج بالتراب سببًا ماديًا لقبول صور الثمار وكيفياتها وأجرى عادته على إفاضة تلك الصور والأوصاف على تلك العلة المادية مع كونه قادرًا على إبداعها وإيجادها بلا مادة، كما أبدع نِعَم أهل الجنة وثمارهم كذلك، وكما أبدع أعيان المواد وذواتها كذلك. **قوله: (بأن أجرى)** متعلق بـ «جعل» وضمير «منهما» راجع إلى الماء والتراب. **قوله: (أو أبدع)** عطف على «جعل» وضمير «اجتماعهما» راجع إلى القوتين المذكورتين. **قوله: (نفوس الأسباب)** أي أعيانها وذواتها وقوله: «له» خبر لقوله: «صنعا» قدم عليه وقوله: «مدرجًا» إن كان على صيغة اسم الفاعل يكون حالاً من فاعل إنشائها وهو الله تعالى وهو وإن لم يكن مذكورًا لفظًا لكنه مراد معنى. وإن كان على لفظ اسم المفعول يكون حالاً من الضمير البارز والمجرور في إنشائها بتأويل كل واحد منهما. والمنوي في قوله: «يجدد» راجع إلى الله تعالى وضمير «فيها» راجع للمدرج منها

....

«وعبرا» مفعول «يجدد» وهو جمع عبرة، والجملة استيناف لبيان الحكمة في إنشائها على التدريج. وقوله: «ليس في أنشائها دفعة» صفة لقوله: «عبرا» **قوله**: (وسكونًا إلى عظيم قدرته) أي استئناسًا به يقال: سكنت إلى فلان بمعنى استأنست به، وما لي مسكن أي من أسكن إليه من امرأة أو حميم. **قوله**: (سواء أريد بالسماء السحاب أو الفلك) فإن السماء من السمو فيطلق في اللغة على كل ما علاك وألقى عليك ظله، ومنه قيل لسقف البيت: سماء. وخص في العرف بالفلك لكونه في غاية السمو والارتفاع. ويصح أن يراد به في الآية كل واحد من المعنيين وأن يحكم بأن كل واحد منهما مبدأ لنزول المطر، فإن قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُزْجِى سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُۥ ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ رُكَامًا فَتَرَى ٱلْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَٰلِهِۦ﴾ [النور: ٤٣] أي ينزل يدل على أن السحاب مبدأ نزول المطر. وظواهر النصوص تدل على أن مبدأ نزوله هو الفلك ومن تلك الظواهر قوله تعالى: ﴿أنزل من السماء﴾ فإن الظاهر أن يحمل اللفظ على معناه العرفي. روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: تحت العرش بحر ينزل منه أرزاق الحيوانات يوحي الله تعالى إليه فيمطر ما شاء من سماء إلى سماء حتى ينتهي إلى السماء الدنيا، ويوحي إلى الريح فتحمله فتلقيه في السحاب والسحاب بمنزلة الغربال، ويوحي إلى السحاب أن يغربله فيغربله فليس من قطرة تقطر إلا ومعها ملك يضعها موضعها ولا ينزل من السماء قطرة إلا بكيل معلوم ووزن معلوم إلا ما كان في يوم الطوفان، فإنه كان ماء منهمرًا قد نزل بغير كيل ولا وزن. وظهر منه أن كون أحدهما مبدأ لنزول المطر لا ينافي نزوله من الآخر، غاية ما في الباب أن نزوله إلى الأرض يبتدىء من السحاب بالذات ومن الفلك بواسطة ابتداء هذه الحركة أي الحركة المنتهية إلى الأرض من الحركة الأولى المبتدأة من الفلك، فكانت الثانية أيضًا مبتدأة من الفلك بواسطتها. **قوله**: (أو من أسباب سماوية) عطف على قوله: «من السماء». **قوله**: (تثير الأجزاء الرطبة) أي ترفعها يقال: ثار الغبار أي ارتفع، وأثاره غيره أي رفعه. والمراد بالأجزاء الرطبة الأبخرة فإنها عبارة عن الأجزاء الهوائية والمائية المختلطتين. والمراد بجو الهواء الطبقة الزمهريرية وهي الطبقة العليا من كرة الهواء وهي طبقة باردة بردت بمجاورة الأرض والماء وعدم وصول أثر انعكاس الأشعة إليها، فإن حر الشمس ونحوها الذي هو المراد بالأسباب السماوية يصعد الأبخرة إلى الطبقة الباردة من الهواء فتجمعها ويعقدها بردها فتتكاثف فتصير سحابًا ماطرًا. وعلى هذا الوجه يكون المطر ونزوله إلى الأرض وإن كان مبتدأ من السحاء إلا أن أسباب تكونه ونزوله وهو حر الشمس ونحوها لما كانت سماوية نازلة من السماء جعل المطر نازلاً من السماء أيضًا مع أنه ينزل من الطبقة الباردة من الهواء.

للتبعيض بدليلِ قوله تعالى: ﴿فأخرجنا به ثمراتٌ﴾ واكتنافِ المنكرين له أعني ماءً ورزقًا كأنه قال: وأنزلنا من السماء بعضَ الماء فأخرجنا به بعضَ الثمرات ليكون بعضَ رزقِكم. وهكذا الوَاقع إذ لم يُنزِل من السماء الماءَ كلَّه ولا أخرَج بالمطر كلَّ الثمرات ولا جَعل كلَ المرزوق ثِمارًا. أو للتبيين ورزقًا مفعول بمعنى المرزوق كقولك: أنفَقتُ من الدراهم ألفًا. وإنما ساغ الثمرات والموضع موضع الكثر لأنه أراد بالثمرات جماعةَ الثمرة التي في قولك: أدركَت ثمرةُ بستانه، ويؤيده قراءة من قرأ من الثمرة على التوحيد أو لأن الجموعُ

قوله: (بدليل قوله تعالى: **فأخرجنا به ثمرات**) وجه دلالته على التبعيض تنكير ثمرات فإنه يدل على البعضية لتبادرها منه لا سيما في جموع القلة. **قوله:** (**واكتناف المنكرين له**) أي وبدليل إحاطة لفظين منكرين للفظ «من» فإن ما قبله أعني «ماء» وما بعده أعني «رزقًا» محمولان على البعض بحكم التنكير فالمناسب أن يحمل لفظ «من» أيضًا على التبعيض ليوافق ما قبله وما بعده. **قوله:** (**وهكذا الواقع**) دليل ثالث على كون «من» الثانية للتبعيض. تقريره أن الموافق لما في الواقع حملها على التبعيض لأن الله تعالى لم ينزل من السماء كل الماء بل بعضه فكم من ماء هو بعد في السماء، ولم يخرج بالماء المنزل من السماء كل الثمرات بل بعضها فكم من ثمرة هي بعد غير مخرجة، ولم يجعل المخرج من الثمرات كل الرزق بل بعضه لأن بعض رزقنا لم يخرج بعد. **قوله:** (**أو للتبيين**) ولما كان التبيين يستدعي ذكر ما يحتاج إلى البيان بيّن ما هو فقال و «رزقًا» منصوب على أنه مفعول «لأخرج» وأنه لكونه بمعنى المرزوق به يحتاج إلى بيان أنه من أي جنس هو، وقدم عليه ما بينه كما في قولك: أنفقت من الدراهم ألفًا فإن معناه أنفقت ألفًا الذي هو الدراهم. وعلى هذا يكون قوله: «لكم» صفة الرزق ويكون قوله: «من الثمرات» حالاً منه. والمعنى أخرج مرزوقًا كائنًا لكم هو الثمرات، فلما قدم على المبين انتصب حالاً. **قوله:** (**وإنما ساغ الثمرات**) جواب عما يقال: إن لفظ الثمرات لكونه جمع السلامة من صيغ جمع القلة كأفعل وأفعال وأفعلة، والحال أن الموضع موضع جمع الكثرة مثل الثمار والثمر لكثرة الثمار المخرجة بماء السماء، وجمع القلة موضوع لأن يطلق على العشرة وما دونها وجمع الكثرة لا يطلق بالحقيقة إلا على ما فوق العشرة. وأجاب عنه بوجوه: الأول أن الثمرات وإن كان جمع ثمرة التي هي بتاء الوحدة قد تكون حقيقة شخصية وقد تكون اعتبارية عرضية، فإن كل شيء وإن كان كثيرًا في نفسه فله وحدة بوجه ما وواحد لفظ الثمرات هنا ليس لفظ ثمرة الذي يراد به الواحد الشخصي من جنس الثمرة بل يطلق على الثمار المنكرة التي عرضت لها الوحدة باعتبار ما كوحدة المالك والبستان الذي نبتت هي فيه، كما يطلق لفظ الكلمة على القصيدة المركبة من الكلمات فيقال: كلمة الحويدرة مثلاً للقصيدة التي نظمها حادرة الرساني وسميت قصيدته

يَتَهَاوَزُ بعضها موقع بعض كقوله تعالى: ﴿كَمْ تَرَكُوا۟ مِن جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ﴾ [الدخان: ٢٥] وقوله: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] أو لأنها لما كانت محلاة باللام خرجت عن حدّ القلة. ولكم صفة رزقًا إن أريد به المرزوق ومفعوله إن أريد به المصدر كأنه قال: رزقًا إياكم.

﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ متعلّق باعبدوا على أنه نهي معطوف عليه أو نفي منصوب بإضمار أن جواب له أو بلعلّ على أن نصب تجعلوا نصب فاطّلعَ في قوله تعالى: ﴿لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧] فاطّلعَ إلحاقًا لها بالأشياء الستة لاشتراكها في أنها غير مُوجبة، والمعنى إن تتقوا فلا تجعلوا لله أندادًا،

«كلمة» لشدة ارتباط كلماتها بعضها ببعض. والوجه الثاني من الجواب أن الثمرات جمع قلة وقعت موقع جمع الكثرة كجنات في قوله تعالى: ﴿كَمْ تَرَكُوا۟ مِن جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ﴾ [الدخان: ٢٥] فإنه جمع قلة استعمل في معنى جمع الكثرة كلفظ «قروء» في قوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فإنه جمع كثرة وهو ظاهر وقد وقع في موضع جمع القلة لأن مميز الثلاثة لا يكون إلا جمع قلة. والوجه الثالث أن الفرق بين جمعي القلة والكثرة بما اشتهر في كون أحدهما موضوعًا للعشرة وما دونها والآخر لما فوقها، إنما هو إذا كانا منكرين وأما إذا عرفا بلام الجنس في مقام المبالغة فكل واحد منهما للاستغراق فلا فرق فيخرج جمع القلة عن حد القلة بسبب إرادة الاستغراق المناسب للمقام. قال الإمام: فإن قيل: الثمر المخرج بماء السماء كثير فلم قيل الثمرات دون الثمار والثمر؟ فالجواب تنبيهًا على قلة كل ثمار الدنيا وإشعارًا بتعظيم أمر الآخرة. واقتصر على هذا الجواب ولم يتعرض لغيره من الأجوبة المذكورة وكفى به جوابًا.

قوله: (متعلق باعبدوا الخ) أراد بالتعلق مطلق الارتباط المتناول لارتباط المعطوف بالمعطوف عليه، وارتباط الجواب بما يجاب عنه سواء كان جواب الأمر أو جواب «لعل» الشبيه بحرف التمني وارتباط الخبر بالمبتدأ. فإن المصنف ذكر أن قوله تعالى: ﴿فلا تجعلوا﴾ إما نهي أو نفي، ثم هو على الأول إما معطوف على الأمر قبله أو خبر لقوله: ﴿الذي جعل لكم الأرض فراشًا﴾ على تقدير كونه مبتدأ، وعلى الثاني إما جواب الأمر أو جواب «لعل» والفاء على الأول عاطفة وعلى الاحتمالات الباقية للسببية وهي تختص بالجمل وتدخل على ما هو جزاء سواء تقدمت كلمة الشرط عليها نحو: إن لقيته فأكرمه أو لم تتقدم نحو: زيد فاضل فأكرمه. ويعلم كون الفاء سببية داخلة على ما هو جزاء لشرط مقدر بأن يصح تقدير «إذ» الشرطية قبل الفاء وجعل مضمون الكلام السابق شرطها كما في قوله تعالى حكاية عن إبليس اللعين ﴿قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢] ﴿قَالَ

....

﴿فَٱخۡرُجۡ مِنۡهَا﴾ [الحجر: ٣٤] أي إذا كان عندك هذا الكبر فاخرج من صورة الملائكة على أن يكون الخروج منها بمعنى تغيير الصورة ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنظِرۡنِيٓ﴾ [الحجر: ٣٦؛ صٓ: ٧٩] أي إذا كنت لعنتني فامهلني ﴿قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلۡمُنظَرِينَ﴾ [الحجر: ٣٧؛ صٓ: ٨٠] أي إذا اخترت ذلك فإنك من المنظرين. **قوله:** (**أو نفي منصوب بإضمار إن جواب له**) أي لقوله: «اعبدوا» يرد عليه أن الفعل المذكور بعد الفاء إنما يكون جواب الأمر إذا كان المطلوب بالأمر سببًا للمذكور بعد الفاء كما في قولك: زرني فأكرمك، والعبادة ههنا ليست سببًا للتوحيد بل الأمر بالعكس. فاذكره من جعل قوله تعالى: ﴿فلا تجعلوا لله﴾ جوابًا لاعبدوا، لم يرد به أنه جواب له في الحقيقة، والمعنى ليلزم كون العبادة سببًا لعدم الشرك. بل أراد أنه لما شابه جواب الأمر سمي به وأعطي له حكم جواب الأمر وهو الانتصاب بإضمار «إن» وإعطاء حكم ما يشبه الشيء حكم ذلك الشيء وتسميه باسمه غير عزيز في كلامهم. قال الرضي الاستراباذي: وأما النصب في قراءة أبي عمر ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧] فتشبيهه بجواب الأمر من حيث مجيئه بعد الأمر وليس بجواب له من حيث المعنى كقوله: قلت لزيد: اضرب فيضرب على معنى: اضرب يا زيد، فإنك إن تضرب يضرب أي يضرب زيدًا إلى هنا كلامه. **قوله:** (**أو بلعل**) عطف على قوله «باعبدوا». **قوله:** (**على أن نصب تجعلوا نصب فاطلع**) أي على أن نصبه بإضمار «إن» الناصبة قبله مع وقوعه بعد «لعل» وهو ليس من الأشياء الستة التي ينصب بعدها المضارع المصدر بالفاء السببية إلحاقًا لكلمة «لعل» بتلك الأشياء لاشتراك «لعل» وتلك الأشياء في أنها غير موجبة، وهو بفتح الجيم، والكلام الموجب هو ما لا يكون فيه نفي ولا نهي ولا استفهام وغير الموجب ما يكون فيه أحد ذلك. كذا فسرهما النحاة في بحث المستثنى. والظاهر أن المراد بغير الموجب ههنا أعم مما ذكروه وهو الكلام الذي لا يوجب أن لا يوقع ولا يثبت فيه ما تضمنه من النسبة خبرية أو إنشائية أو لكونها خبرية، ولكن لا يكون الحكم فيه بالإيجاب والإيقاع. وعلى التقديرين يصدق عليه أنه غير موجب والكلام المشتمل على كلمة «لعل» أو شيء من الأشياء الستة ليس بموجب بهذا المعنى لكون بعضه إنشاءً وبعضه خبرًا ولم يحكم فيه بإيجاب النسبة. **قوله:** (**والمعنى إن تتقوا فلا تجعلوا لله أندادًا**) لما كانت الفاء السببية دالة على سببية ما قبلها لما بعدها وجب أن يذكر قبلها ما يكون شرطًا لما بعدها، وهو في الآية قوله تعالى: ﴿لعلكم تتقون﴾ سواء جعل حالاً من فاعل «اعبدوا» على تقدير معنى: اعبدوا ربكم راجين أن تنخرطوا في سلك المتقين، أو من مفعول «خلقكم» وما عطف عليه على معنى: خلقكم ومن قبلكم والحال أنكم وإياهم في صورة من ترجى منه التقوى ثم إنكم إن

أو بالذي جَعَل لكم إن استأنفت به على أنه نهي وقع خبرًا على تأويل مقول فيه لا تجعلوا، والفاء للسببية أُدخلت عليه لتضمن المبتدأ معنى الشرط، والمعنى أن مَن حَفَّكم بهذه النعم الجِسام والآيات العظام ينبغي أن لا يشرك به. والنِدُّ المِثلُ المناوي قال جرير:

أتَـيـمًـا تـجـعـلـون إلـيَّ نـدًّا ومَـا تَـيـمٌ لِـذي حَـسـبٍ نَـديـدُ

تتقوا فلا تجعلوا لله أندادًا. **قوله:** (أو بالذي جعل لكم) عطف على قوله: «باعبدوا» أو على قوله: «بلعل» وهذا الاحتمال مشروط بأن استأنفت به أي بقوله: ﴿الذي جعل لكم الأرض﴾ ورفعته على الابتداء وجعلت قوله: ﴿فلا تجعلوا﴾ نهيًا واقعًا خبرًا له على تأويل مقول فيه لا تجعلوا. **قوله:** (والمعنى أن من حفّكم بهذه النعم) أي جعلكم محاطين بها من قولهم: حفوا حوله أي أحاطوا به وحفه بالشيء أي أحاطه. قال الشاعر يصف حديقة سيجت بشجر السرو:

حـفـت بـسـرو كـالـقـيـان تـلـحـفـت خـضـر الـحـريـر عـلـى قـوام مـعـتـدل

وكـأنـهـا والـريـح جـاء يـمـيـلـهـا فـتـمـايـلـت تـهـتـز نـشـوان ثـمـل

قوله: (الند المثل) المنادة المماثلة والاتحاد في الماهية النوعية، والمناواة والمعاداة والمخالفة في الأفعال من ناوأه عاداه وقام كل واحد منهما إلى صاحبه ليخالفه في مراده. وقيل: الند المثل اللغوي أي المماثل في الأوصاف من غير أن تعتبر بينهما المنازعة والمقاومة. وقال: الإمام: الند المثل المنازع يقال: نادَدت الرجل أي نافرته من ند البعير نديد أو ندادًا وندودًا أي نفر وذهب على حمية شاردًا، كأن كل واحد من الندين يناد صاحبه أي ينافره ويعانده. فإن قيل: إنهم لم يقولوا إن الأصنام التي يعبدونها تنازع الله تعالى وإنما يعبدونها لاعتقادهم أنها شفعاؤهم عند الله تعالى فكيف يصح تسميتها ندًا له تعالى؟ قلنا: لما عبدوها وسموها آلهة شبهت حالهم بحال من يعتقد أنها آلهة قادرة على منازعته تعالى، فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم وكما تهكم بلفظ الند شنع عليهم بأن جعلوا أندادًا كثيرة لمن لا يصلح أن يكون له ند قط إلى هنا كلام الإمام. يعني أن الأصنام ليست أندادًا لله تعالى لا حقيقة وهو ظاهر ولا بحسب اعتقادهم لاعتقادهم أنها وسائل مقتربة إليه تعالى في اعتقادهم لا أنداد معادية، إلا أنه تعالى سماها أندادًا بحسب زعمهم على سبيل الاستعارة التمثيلية من حيث إنهم لما تركوا عبادته تعالى إلى عبادتها وسموها آلهة شبهت حالهم بحال من يعتقد فيها أنها آلهة مثله تعالى قادرة على مخالفته ومضادته فعبر عنهم بما يعبر به عمن يعتقد فيها ويقول إنها أنداد له تعالى فهو أعني ذلك القول والاعتقاد لقوله تعالى: ﴿فلا تجعلوا لله أندادًا﴾ وقوله: أي قول الإمام. فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم. وكذا قول المصنف

من ندّ نُدُودًا إذا نفر، ونادَدتُ الرجلَ خالَفتهُ خُصّ بالمخالف المماثل في الذات كما خُصّ المساوي بالمماثِل في القدر. وتسميةُ ما يعبده المشركون من دون الله أندادًا وما زعموا أنها تُسَاوِيه في ذاته وصفاته ولا أنها تخالفه في أفعاله لأنهم لما تركوا عبادته إلى عبادتها وسمّوها آلهةً شابهت حالُهم حال من يَعتقد أنها ذوات واجبةٌ بالذات قادرة على أن تَدفع عنهم بأس الله وتَمنَحَهُم ما لم يَرُد الله بهم من خير، فتهكّم بهم وشنع عليهم بأن جعلوا أندادًا لمن يمتنع أن يكون له نِدٌّ. ولهذا قال مُوَحِّدُ الجاهلية زيدُ بنُ عمرو بن نُفَيلٍ:

أَرَبًّا واحِدًا أم ألفَ رَبٍّ ... أَدِينُ إذا تُقسِّمت الأمورُ

تركتُ اللاّت والعُزى جميعًا ... كذلك يفعل الرجل البصير

فتهكم بهم يشعر بأن هناك استعارة استعملت في ضد معناها الحقيقي ونقيضه بناء على تنزيل التضاد والتناقض منزلة التناسب للتحقير والازدراء كما استعيرت البشارة لضدها الذي هو الإنذار في قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [آل عمران: ٢١] وآيات غيرها. وليست هناك استعارة تهكمية اصطلاحية إذ ليس فيها استعارة أحد الضدين للآخر بل هناك استعارة إحدى الحالتين المتشابهتين للأخرى فهي استعارة تمثيلية، كما أشار إليه بذكر مشابهة حالهم بحال من يعتقد ويقول إنها أنداد له تعالى لكن المقصود منها التهكم بهم منزلة منزلة من شابهت حالهم حال من يعتقد ذلك. وقول المصنف: «وشنع عليهم» عطف تفسيري لقوله: «فتهكم بهم» لأنهما ينبئان عن استفضاح الحال واستحقار الشأن إلا أن أصل الاستفضاح حاصل من اختيار لفظ «الند» على لفظ «المثل» و «الشبه» ونحوهما من حيث إنه ينبىء عن تشبيه حالهم بحال من يعتقد أن الأصنام قادرة على مخالفة الله تعالى ومضادته. ثم إنه لما ذكر بلفظ الجمع وهو الأنداد حصل زيادة التشنيع من حيث إنه ينبىء عن أنهم جعلوا أندادًا لمن يمتنع أن يكون له ند واحد فضلاً عن الأنداد، ولهذا أي ولأجل التهكم والتشنيع على من اعتقد تعدد الرب قال: «موحد الجاهلية» وهو زيد بن عمر. ورروي أن رسول الله ﷺ لقي زيد بن عمرو قبل أن ينزل عليه الوحي فقدم عليه الصلاة والسلام سفرة فيها لحم فأبى زيد أن يأكل منها ثم قال: إني لا آكل مما تذبحون على أصنامكم ولا آكل إلا ما ذكر اسم الله عليه. كذا في صحيح البخاري. وكان قصي جد رسول الله ﷺ من موحدي الجاهلية كزيد بن عمرو وكان ينهي قومه عن عبادة الأوثان ويدعوهم إلى عبادته تعالى. ولم يرد زيد بقوله: «أم ألف رب» خصوص هذا العدد بل أراد مجرد الكثرة تنبيهًا على أنه إذا ترك التوحيد الثابت بالدليل القاطع فلا فرق بين القول بالتثنية للمعبود وبكونه معدودًا بأقصى مراتب الأعداد البسيطة من حيث اللفظ وهو الألف. وقوله: «أدين» أي أطيع من دان له أي

﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ حال من ضمير فلا تجعلوا ومفعول تعلمون مطروحٌ أي وحالكم أنكم من أهلِ العلم والنظر وإصابةِ الرأي فلو تأمّلتم أدنى تأمّلٍ اضطرَّ عَقلُكم إلى إثباتِ موجِدٍ للممكنات متفردٍ بوجوب الذات متعالٍ عن مشابهة المخلوقات، أو منويٌ وهو أنّها لا تماثله ولا تقدر على مثل ما يفعله كقوله تعالى: ﴿هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَيْءٍ﴾ [الروم: ٤٠]. وعلى هذا فالمقصود منه التوبيخ والتثريب لا تقييدُ

انقاد له فأطاعه، وقوله: «إذا تقسمت الأمور» أي إذا جعلت أمور الديانة أقسامًا وأخذ كل واحد قسمه، و «اللات» اسم صنم بالطائف لثقيف و «العزي» اسم صنم آخر بنواحي مكة لكنانة و «أساف ونائلة» صنمان على الصفا والمروة و «يغوث» كان باليمن و «يعوق ونسر» كانا بأرض حمير و «منات» بيثرب للخزرج و «هبل» كان في الكعبة. والجعل في قوله: «أتيما تجعلون» بمعنى التصيير من القول أو الاعتقاد من قبيل: وجعلوا الملائكة إناثًا ومعنى إليَّ منسوبًا إلي فهو حال من أتيما، والنديد المثل أي لا يصلحون مثلاً لذي حسب فكيف يصلحون نديد أو مثلاً لمثلي وأنا المشهور بالأحساب. والحسب ما يعده المرء من مفاخر أبائه ويقال: حسب المرء دينه وقيل: الحسب والكرم يكونان في الرجل وإن لم لكن له أباء لهم شرف. ومقصود جرير بهذ البيت التوبيخ والإنكار على جعلهم ندًا له وإثبات أنه من ذوي الأحساب.

قوله: (ومفعول تعلمون مطروح) أي متروك بالكلية بحيث لا يكون مقدرًا ولا منويًا بأن لا يقصد تعلق الفعل به أصلاً بل ينزل منزلة اللازم ويقصد مجرد قيامه بالفاعل واتصافه به إيهامًا للمبالغة في ذلك الاتصاف. ولهذا قال «وحالكم أنكم من أهل العلم والنظر» أي إنكم أصحاب فطنة وذكاء تعرفون دقايق الأمور وغوامض الأحوال وتميزون بين المقبول والمردود بتدابيركم الصائبة وأنظاركم الصحيحة. وقوله: «أو منوي» عطف على قوله: «مطروح» أي ويحتمل أن يكون مفعوله مقدرًا. وحذف اختصارًا لدلالة القرينة عليه وهي سوق الكلام لنهيهم عن إثبات الأنداد له تعالى والتقدير: وأنتم تعلمون أن الأنداد التي تزعمونها لا تماثله تعالى لا في ذاته ولا في شيء من صفات كماله، ولا تقدر على مثل ما يفعله الله عز وجل فضلاً عن أن تقدر على منازعته بأن تدفع عنهم بأس الله تعالى الذي أراد أن يصيبهم به أو تمنحهم ما لم يرد الله تعالى أن يصيبهم به من خير. وفي عطف قوله: «ولا تقدر على مثل ما يفعله» على قوله: «لا تماثله» الإشارة إلى أن هذا المعطوف داخل ومعتبر في المفعول المقدر أيضًا إلا أنه لما لم يكن اعتبار هذا المعطوف ظاهرًا مثل ظهور كون المعطوف عليه معتبرًا لظهور دلالة لفظ الأنداد عليه استشهد على اعتبار المعطوف بقوله تعالى: ﴿هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَيْءٍ﴾ [الروم: ٤٠]. **قوله**: (وعلى هذا) أي وعلى تقدير أن

الحكم وقصرُه عليه، إنّ العالِمَ والجاهِلَ المتمكن من العلم سواء في التكليف. واعلم أنّ مضمون الآيتين هو الأمر بعبادة الله والنهي عن الإشراك به تعالى والإشارة إلى ما هو

يكون مفعول «تعلمون» منويًا مقدرًا لا يكون المقصود من ربط هذه الجملة الحالية بالحكم السابق وهو تكلفهم بالانتهاء عن الشرك وإثبات الند له تعالى تقييد ذلك الحكم بعلمهم بأن ما زعموه أندادًا له تعالى لا تماثله ولا تقدر على شيء من مصنوعاته تعالى، وإلا فيلزم انتفاء التكليف المذكور عند انتفاء قيده الذي هو علمهم بالمفعول المقدر اعتبارًا للمفهوم المخالف، فإن الأئمة الشافعية يعتبرونه ويجعلونه كالمفهوم الموافق في إثبات الحكم المقيد عند تحقق قيده وبعدم ثبوته عند انتفاء قيده. ففي هذه الآية إن كان المقصود من ربط الجملة الحالية بما قبلها تقييد التكليف بالانتهاء عن الشرك بعلمهم بالمفعول المقدر يفهم منه عندهم أنكم غير مكلفين بالانتهاء عنه حال جهلكم بكون الأنداد لا تماثله تعالى ولا تقدر على مثل ما يفعله فلا تنتهوا عنه في تلك الحال وإن وجد فيكم أهلية التكليف وهو العقل والتمكم من العلم بطريق النظر. وإرادة هذا المعنى باطل لما تبيّن أن التكليف بالأمر والنهي غير مشروط بعلم المكلف بالمأمور به وحسن الإتيان به ولا بعلمه بالمنهي عنه وقبح ارتكابه بل العالم والجاهل القادر على تحصيل العلم سيان في التكليف. وقيد الجاهل بالمتمكن من العلم احترازًا عن الصبيان والمجانين بل المقصود من ربطها بالنهي السابق تعييرهم والاستقصاء في لومهم على عدم انتهائهم عما نهوا عنه، فإن التثريب معناه التعبير والاستقصاء في اللوم فيكون عطف تفسير للتوبيخ، وإنما قال: «وعلى هذا» أي على الوجه الأخير لأنه لا محذور في جعل الحال مقيدة على الوجه الأول وهو أن ينزل «تعلمون» منزلة اللازم لأن مناط التكليف هو العقل والتمكن لفهم الخطاب فيصح أن يقال: انتهوا عن الشرك حال كونكم من أهل العلم والنظر ولا تكليف عليكم بذلك ولا بشيء من التكاليف عند انتفاء أهلية العلم والنظر عنكم لأن الأمر كذلالك بالاتفاق بين الأئمة الحنفية والشافعية والأئمة الحنفية لا يعتبرون المفهوم المخالف ويفهمون من الأحكام المقيدة بقيد من القيود ثبوت الحكم عند تحقق ذلك القيد ولا يفهمون انتفاءه عند انتفاء قيده بل يجعلون الكلام خاليًا عن التعرض لذلك أصلاً لا نفيًا ولا إثباتًا ويقولون: المقصود من تقييد النهي المذكور في هذه الآية بالحال في كلا الوجهين التقريع والتوبيخ على إشراكهم بالله تعالى ما يعلمون أنه لا يشاركه في شيء من صفاته وأفعاله.

قوله: (واعلم أن مضمون الآيتين) أراد بهما قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم﴾ إلى قوله: ﴿فلا تجعلوا لله أندادًا وأنتم تعلمون﴾ وأراد بالنهي عن الإشراك به تعالى المعنى الأعم المتناول لتصريح النهي عنه، ولمعنى النفي المنصوب بإضمار «إن». وأراد بالمقلة

العلة والمقتضى. وبيانه أنه رتب الأمر بالعبادة على صفة الربوبية إشعارًا بأنها العلة لوجوبها ثم بين رُبُوبيّته بأنه تعالى خالقُهم وخالقُ أصولهم وما يحتاجون إليه في معاشهم من المُقلة والمظلّة والمَطاعم والمَلابس، فإنّ الثمرة أعمّ من المطعوم والرزقَ أعمُّ من المأكول والمشروب. ثم لمّا كانت هذه الأمور التي لا يقدر عليها غيرُه شاهدة على وحدانيته تعالى رتب تعالى عليها النهي عن الإشراك به. ولعلّه سبحانه أراد من الآية الأخيرة مع ما دلّ عليه الظاهر وسيق فيه الكلامُ الإشارة إلى تفصيل خلقِ الإنسان وما أفاض تعالى عليه من المعاني والصفات على طريقة التمثيل، فَمثلَ البدنَ بالأرضِ والنفسِ

الأرض لأنها تقل ما عليها أي ترفعه وتحمله يقال: أقله أي رفعه وتحمله. وأراد بالمظلة السماء لأنها تلقي ظلها على ما تحتها يقال: أظل أي ألقى الظل. وبيّن خلق المظلة والمقلة بقوله: ﴿الذي جعل لكم الأرض فراشًا والسماء بناء﴾ **وبيّن خلق المطاعم والملابس بقوله:** ﴿وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقًا لكم﴾ **فإن الثمر في الأصل كما مر اسم لحمل الشجرة ثم عمم فأطلق على كل ما ينتفع به متفرعًا على أصل، والمال والمطاعم والملابس كلها كذلك فإنها ينتفع بها وخارجة من الأرض. قوله: (ثم لمّا كانت هذه الأمور التي لا يقدر عليها غيره تعالى شاهدة على وحدانيته رتب عليها النهي عن الإشراك به) يعني أن الفاء في قوله تعالى:** ﴿فلا تجعلوا لله أندادًا﴾ **فاء جزاء شرط محذوف أي إذا علم وحدانيته تعالى بالصفات المذكورة سابقًا فلا تجعلوا. قوله: (ولعله سبحانه أراد من الآية الأخيرة) وهي قوله تعالى:** ﴿الذي جعل لكم الأرض﴾ **الآية وقوله: «الإشارة» مفعول «أراد» وقوله: «ما دل عليه» الخ إشارة إلى أنه يجب حمل الكلام على ما ظهر من معناه وسيق الكلام لأجله. ولا يصرف الكلام عما ظهر من معناه إلا بدليل صارف إلى ما سواه من المعاني الخفية التي لا ينساق الفهم إليها على أنها معانٍ زائدة على أصل المقصود الذي سيق لأجله الكلام. ولما ذكر المصنف ما سيقت هذه الآية لأجله من ظاهر معناها ذكر المعنى الزائد الذي كانت الآية إشارة إليه وهو تفصيل خلق الإنسان. وذلك أن الله تعالى مهد لهم أراضي نفوسهم وأبدانهم وبنى عليها سمٰوات أرواحهم وأنزل من تلك السماء ماء العقل فأخرج به من أرض البدن ثمرات الاستسلام والأعمال الصالحة والعلوم النظرية التي هي بمنزلة الأرزاق بالنسبة إلى أرواحهم. فمثل البدن بالأرض من حيث إنه يتأثر وينفعل عن النفس الناطقة بسبب ما يفيض عليه منها من الفضائل والكمالات، ومثل النفس بالسماء من حيث إنها تؤثر وتفعل في البدن بالتكميل والتصرف فيه تصرفًا مؤديًا إلى فيضان الفضائل العملية والنظرية عليه، وشبه العقل بالماء من حيث كونه واسطة في حصول تلك الفضائل الفائضة على الإنسان من فضل الله تعالى فإنها إنما تحصل له بواسطة استعمال العقل**

بالسماء والعقل بالماء. وما أفاض تعالى عليه من الفضائل العملية والنظرية المحصَّلةِ بواسطةِ استعمال العقل للحواس وازدواجِ القوى النفسانيةِ والبدنيةِ بالثمرات المتولدة من ازدواج القوى السماوية الفاعلة والأرضية المنفعلة بقدرة الفاعل المختار فإنّ لكل آيةٍ ظهرًا وبطنًا ولكلّ حدٍّ مُطَّلعًا.

﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ﴾ لمّا قرّر وحدانيته تعالى وبيّن الطريق الموصلَ إلى العلم بها ذكَرَ عقيبَه ما هو الحجةُ على نبوّةِ محمّدٍ ﷺ

للحواس. **قوله:** (**فإن لكل آية ظهرًا وبطنًا ولكل حدّ مطلعًا**) إشارة إلى ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل آية منه ظهر وبطن لكل واحد مطلع». واختلف العلماء في معنى الحديث: فقيل: المراد بسبعة أحرف اللغات السبع المشهود لها وهي لغة قريش وهذيل وهوازن واليمن وبني تميم ودوس وبني الحارث. وقيل: المراد أنه أنزل مشتملاً على سبعة معانٍ الأمر والنهي والقصص والأمثال والوعد والوعيد والموعظة. وقيل: المعاني السبعة هي العقايد والأحكام والأخلاق والقصص والأمثال والوعد والوعيد. ثم قيل: ظهر الآية لفظها المتلو وبطنها معناها الذي يفهم منه. وقيل: ظهر هامّا ظهر منها من المعنى الجلي المكشوف وبطنها ما خفي من معناها ويكون سرًا بين الله تعالى وبين المصطفين من أوليائه. ولكل حد مطلع أي ولكل طرف من الظهر والبطن موضع إطلاع فمطلع الظاهر تعلم العربية والتمرن فيها وتتبع ما يتوقف عليه معرفة الظاهر من إثبات النزول والناسخ والمنسوخ وغير ذلك، ومطلع الباطن تصفية النفس والرياضة بإتعاب الجوارح في اتباع الظاهر والعمل بمقتضاه كما قال ﷺ: «من عمل بما علم ورثه الله تعالى علم ما لا يعلم».

قوله: (**لمّا قرر وحدانيته تعالى**) أي قررها بقوله: ﴿فلا تجعلوا لله أندادًا﴾ وبيّن الطريق الموصل إلى العلم بما يتفرع النهي المذكور على ما ذكره لبيان ربوبيته أنه خالقهم وخالق أصولهم وما يحتاجون إليه في معاشهم من المظلة والمقلة والمطاعم والملابس، فإن خلق هذه الأمور التي لا يقدر عليها غيره تعالى شاهد على وحدانيته تعالى، فإن تفريع النهي المذكور على ما ذكر من دلائل الأنفس والآفاق أعني خلقهم وخلق الأرض والسماء وما بينهما بيان للطريق الموصل إلى العلم بواحدانيته تعالى. ولما كان أول ما يجب على المكلف معرفة الله تعالى ووحدانيته ومعرفة نبوة رسول الله ﷺ وبيّن الطريق إلى معرفته تعالى ذكر عقيبه ما يوصل إلى العلم بنبوته عليه الصلاة والسلام وهو القرآن المعجز بفصاحته وإفحامه من طولب بمعارضته إلا أنهم لقصور نظرهم لم يتفطنوا لإعجازه وقالوا: إنه مختلق مفتري ويبعد كونه كلام الله تعالى لأنه لو كان من عند الله تعالى لأنزل جملة واحدة مخالفًا لما

....

يكون من عند الناس، لأن ما يوجد من عندهم من الكلام المنظوم والمنثور إنما يوجد مفرقًا منجمًا حينًا بعد حين شيئًا بعد شيء حسبما يعن لهم من الأحوال المتجددة والحاجات السانحة. فلما رأوا القرآن العظيم هكذا نجومًا سورة بعد سورة وآيات بعد آيات على حسب النوازل وكذا الحوادث قالوا: هذا لا يشبه كلام الله تعالى وإنّا لفي شك منه مريب لأنه لو كان كلام الله تعالى لأنزله جملة واحدة على خلاف عادة الناس كما حكى الله تعالى عنهم بقوله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً﴾ [الفرقان: ٣٢] فأنزل الله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب﴾ أي إن ارتبتم في هذا الذي نزل على التدريج فهاتوا أنتم نجمًا من نجومه فإنه أيسر عليكم من أن ينزل دفعة فيتحدى بالمجموع. فقد جعل ما اتخذوه وسيلة إلى القدح وسيلة إلى تبكيتهم وإلزامهم وهي غاية التبكيت والإلزام فإنهم طولبوا مرة بأن يأتوا بمثل هذا القرآن بقوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٨] ومرة بأن قيل لهم: ﴿فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود: ١٣] ومرة ﴿بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾ [يونس: ٣٨] فأتوا أنتم بنجم واحد من نجومه أي سورة من أقصر سورة أو آيات شتى مفتريات فما هو الحجة في إثبات ثبوته عليه الصلاة والسلام هو القرآن العظيم. إلا أنهم لما ارتابوا في حجته وطعنوا فيه باحتمال كونه مفترى أزال شبههم بهذه الآية حيث بيّن بها إعجازه فإنهم إذا عجزوا عن الإتيان بما يوازي أقصر سورة منه ظهر كذبهم في تجويز الاختلاق والافتراء وتبيّن كونه من عند الله تعالى كما يدعيه من نزل عليه وعرفهم بها ما يتعرفون به إعجازه وكونه نازلاً من عند الله تعالى كما يدعيه من نزل عليه، وهو أن يمتحنوا أنفسهم ويجربوا طبايعهم أنهم هل يقدرون على إتيان ما يوازي أقصر سورة ما أتى به من لم يكتب ولم يقرأ ولم يخالط القراء؟ فهو تعالى لما بيّن بهذه الآية ما هو الحجة على نبوته عليه الصلاة والسلام بعد ذكره الحجة على وحدانيته صارت الآيتان بمنزلة أن يقال: لا إلٰه إلا الله محمد رسول الله وتبين ما يكون حجة عليهما. وكلمة «إن» في قوله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب﴾ حرف شرط أصله أن يستعمل في الأمور المحتملة المشكوك فيها، والله تعالى منزه عن أن يشك في أمر من الأمور فهو عالم أنهم مرتابون إلا أنه تعالى ذكر كلمة «إن» فيما هو متحقق الوقوع جريًا على عادة العرب في محاوراتهم كقولهم: إن كنت إنسانًا فافعل ما يقتضيه النظر مع عملهم بأنه إنسان، وقولهم: إن كنت ابني فاطعني، فخاطبهم الله تعالى على العادة الجارية فيما بينهم. وقيل: كلمة «إن» ههنا بمعنى «إذا» قال أبو زيد: وتجيء كلمة «إن» بمعنى «إذا» نحو قوله تعالى: ﴿وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٧٨] وقوله: ﴿وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٩] وقوله: «في ريب» خبر «كان» فيتعلق بمحذوف أي إن كنتم واقعين فيه جعل الريب بمنزلة الظرف المحيط بهم لكثره وقوعه

وهو القرآنُ المُعجزُ بفصاحته التي بَذت فصاحةَ كلِّ مِنطِيقٍ وإفحامِهِ من طُولِب بمعارضته من مصاقع الخطباء من العرب العرَباء مع كثرتهم وإفراطِهم في المضادّة والمُضارة، وتهالكهم على المُعازّة والمُعارّة وعزّ ما يُتعرَّفُ به إعجازُه ويُتَيَقَّنُ أنّه من عند الله كما يدعيه. وإنما قال: مما نزّلنا لأن نزوله نجمًا فنجمًا بحسب الوقايع على ما نرى عليه أهل الشعر والخِطابة مما يَريبُهُم. كما حكَى الله عنهم فقال: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً﴾ [الفرقان: ٣٢] فكان الواجب تحدّيَهم على هذا الوجه إزاحة للشبهة وإلزامًا للحجة وأضاف العبدَ إلى نفسه تعالى تنويهًا بذكره وتنبيهًا على أنه مختص به منقاد

منهم وقوله: «مما» متعلق بمحذوف مجرور على أنه صفة «الريب» و «من» للسببية أو لابتداء الغاية و «ما» موصولة أو نكرة موصوفة والعائد محذوف على التقديرين أي نزلناه وهو القرآن. **قوله: (التي بذت)** أي غلبت. والمضارة من الضرر، والمعازة المغالبة من عز إذا غلب، والمعارة الإفساد من المعرة وهي الفساد. **قوله: (وإنما قال: مما نزّلنا)** يعني أن تنزيل الشيء هو إنزاله على سبيل التدريج مرة بعد مرة في أوقات مختلفة بخلاف الإنزال فإنه موضوع للدلالة على النزول مطلقًا مع قطع النظر عن الكثرة والتنجيم. وتضعيف عين الفعل اللازم كالهمزة في أن كل واحد منهما من أسباب التعدية، فالمشهور الشايع كونهما للتعدية عند اتصالهما بالفعل اللازم ولا يكون التضعيف للتكثير والتدريج إلا نادرًا كما في قوله تعالى: ﴿مما نزلنا﴾ فإن المخفف لازم وقد عديّ بالتضعيف. وفهم كون المراد نزوله منجمًا على حسب الوقايع بمعونة المقام فإن نزوله هكذا لما أرابهم وقالوا: لولا نزل هذا القرآن جملة واحدة أنزل الله تعالى هذه الآية إزاحة لشبههم وإلزامًا للحجة عليهم بأن عجزوا عن إتيان ما يوازي أقصر نجومه. فعلم لنزوله بهذا السبب أن المراد نزوله نجمًا منجمًا بخلاف قولهم: لولا نزل هذا القرآن جملة واحدة فإن التضعيف فيه لمجرد التعدية إذ ليس المعنى على أنهم اقترحوا تكرير نزول القرآن جملة واحدة وفي قوله تعالى: ﴿مما نزلنا﴾ التفات من الغيبة إلى التكلم لأن ما قبله هو قوله: ﴿اعبدوا ربكم﴾ فمقتضى الظاهر أن يقال بعده: مما نزل على عبده ولكنه التفت إلى التكلم لتفخيم المنزل وعدي التنزيل بكلمة «على» لإفادتها الاستعلاء الدال على تمكن المنزل من المنزل عليه واستقراره عليه وكلمة «إلى» إنما تفيد الوصول والانتهاء فقط.

قوله: (تنويهًا بذكره) أي رفعًا لذكر العبد وتعظيمًا لشأنه يقال: ناه الشيء ينوه أي ارتفع ونوهته تنويهًا إذا رفعته، ونوهت باسمه إذا رفعت ذكره. والتعريف بالإضافة قد يكون لتعظيم شأن المضاف كما في قولك: عبد الخليفة جاء، وقد يكون لتعظيم المضاف إليه كما في قولك: عبدي حضر، وقد يكون لتعظيم غيرهما كما في قوله: عبد السلطان ضيفي.

لحكمه تعالى. وقرىء عِبادنا يريد محمّدًا ﷺ وأمّته، والسورةُ الطائفة من القرآن المُترجَمَةُ التي أقلها ثلاث آيات وهي إن جعلت واوُها أصلية منقولةٌ من سُور المدينة لأنها محيطةٌ بطائفة من القرآن مُفرَزَةٍ مَحُوزَةٍ على حيالها، أو محتويةٌ على أنواع من العلم احتواءَ سور

وأصل «فأتوا» «أئتيوا» مثل اضربوا. فالهمزة الأولى همزة وصل أتى بها للابتداء بها لتعذر الابتداء بالساكن، والثانية فاء الكلمة قلبت الثانية ياء لكسرة ما قبلها دفعًا لثقل المتكرر واستثقلت الضمة على الياء التي هي لام الكلمة فنقلت إلى ما قبلها بعد سلب حركتها ثم حذفت لاجتماع الساكنين فصار «ائتوا» فلما اتصلت الكلمة بالفاء الجزائية استغنى عن همزة الوصل فسقطت كما هو الأصل في همزات الوصل فعادت الهمزة التي هي فاء الكلمة لأنها إنما قلبت ياء للكسرة التي كانت قبلها وقد زالت. **قوله**: (**والسورة الطائفة من القرآن**) يريد تفسير سورة القرآن وإلا فلفظ السورة يطلق على الطائفة من سائر الكتب السماوية كما روي أن من سور الإنجيل سور الأمثال، وروي أيضًا أن سائر ما أوحي الله تعالى إلى أنبيائه سورة مترجمة، ومعنى المترجمة الملقبة المسماة باسم مخصوص كسورة الفاتحة وسورة الإخلاص. وقوله: «طائفة من القرآن» تناول عدة آيات يعبر عنها بنحو العشر والحزب. ولما وصفها بقوله: «المترجمة» خرج عنها مثل تلك الآيات لأن تلك الألفاظ ليست أسماء وألقابًا لتلك الآيات ونقض هذا التعبير بآية الكرسي فإنه يصدق عليها أنها طائفة من القرآن مترجمة مع أنها ليست بسورة. وأجيب بأن ما ظن أنه ترجمة لها من مجرد إضافتها إلى الكرسي لم يصل إلى التسمية والتلقيب وقوله: «التي أقلها ثلاث آيات» ليس من قيود التعريف وإلا لوجب أن يصدق على ما يصدق عليه أنه سورة أنه طائفة مترجمة من القرآن أقلها ثلاث مع أنه لا يصدق على شيء من السور، بل المراد منه بيان أن جنس هذه الطائفة المسماة بالسورة تتفاوت أفراده قلة وكثرة وغاية قلتها ثلاث آيات، وبهذا ينكشف المقصود زيادة انكشاف فلا يرد أن هذا القيد يوجب أن لا يصدق التعريف المذكور على شيء من السور. ثم إن واو السورة يحتمل أن تكون أصلية وأن تكون منقلبة عن همزة فإن كانت أصلية يحتمل أن تكون سورة القرآن منقولة من سورة المدينة وهو حائطها، وأن تكون منقولة من السورة بمعنى الرتبة والدرجة الرفيعة. وعلى التقديرين تكون سورة القرآن مجازًا من قبيل الاستعارة التصريحية بأن شبهت بسور المدينة من حيث كونها محيطة بطائفة من القرآن كإحاطة سور البلد بالجميع حيث جمعوا سورة القرآن على «سوَر» بفتح الواو وجمعوا سورة البلد على «سوْر» بسكونها أو بأن شبهت سور القرآن بالمراتب والمنازل من حيث إن القارىء يترقى فيها واحدة بعد واحدة. ويحتمل أن يكون إطلاق السور بمعنى الرتب على سور القرآن مبنيًا على تقدير المضاف أي ذوات سور فإن لها مراتب الطول والقصر والفضل والشرف وثواب القراءة.

المدينة على ما فيها أو من السورة التي هي الرتبةُ قال:

ولــرهــطِ حِــرّابٍ وقَــدٍّ ســورةٌ في المَجدِ ليس غُرابُها بِمُطارِ

لأن السُوَر كالمنازل والمراتب يَرتقي فيها القارىء أولها مراتب في الطول والقصر والفضل والشرف وثواب القراءة. وإن جُعلت مبدلةً من الهمزة فمن السورة التي هي البقية والقطعة من الشيء والحكمة في تقطيع القرآن سُوَرًا إفرادًا لأنواع وتلاحُقُ الأشكال وتجاوب النظم، وتنشيط القارِىء وتسهيل الحفظ والترغيب فيه فإنّه إذا ختم سورة نفس ذلك عنه كالمسافر إذا علم أنه قطع ميلاً أو طوى بريدًا. والحافظ متى حذقها اعتقد أنه

قوله: (حراب وقد) في النسخ المعول عليهما بالراء المهملة، وفي بعضها بالزاء المعجمة وهما اسما رجلين من بني أسد وهما حراب بن زهير وقد بن مالك، ورهط الرجل قومه وقبيلته. أثبت لقومهما رتبة في المجد ووصفها بأن الغراب الواقع فيها لا يمكن لأحد أن يطيره، شبه أهل الحاجات العاكفين حول سرادقاتهم طالبين ثمرات مجدهم وعوائد فضلهم بالغربان الواقعة في أرض مخصبة كثيرة الثمار المائلة بطباعها إليها بحيث لا يتأتى إطارتها عنها. وقيل: هو كناية عن رفعة شأن تلك الرتبة أي لا يصل إليها الغراب حتى يطار إذ لا غراب هناك ولا إطارة، أو لا تصل الإشارة إلى غرابها حتى يطار مع أنه ينفر بأدنى ريبة. وإن كان واوها منقلبة عن الهمزة تكون منقولة من السؤر بمعنى القطعة والبقية، ومنه يقال: أسار في الإناء أبقى فيه قطعة وبقية من الماء فيكون تسمية سورة القرآن بها لكونها قطعة منه. **قوله**: (**والحكمة في تقطيع القرآن سورًا إفرادًا لأنواع الخ**) أي تمييز بعض الأنواع المختلفة عن البعض الآخر بإيراد كل واحد منها في سورة على حدة وتلاحق الأشكال أي انضمام بعض النظائر بالبعض الآخر منها بإيرادها جميعًا في سورة واحدة، وتجاوب النظم أي أطراف النظم وجوانبه يكون بعضها للبعض الآخر منها مناسبًا له، كأنه يتجاوب ويتجاذب كل بعض مع صاحبه. وتنشيط القارىء تحريكه وجعله ذا نشاط ورغبة في القراءة والدرس والتحصيل. **قوله**: (**نفس ذلك عنه**) أي فرج عنه بعض الكربة. والميل ثلث الفرسخ، والبريد اثنا عشر ميلاً وهو مسيرة يوم للمسافر والبريد في الأصل اسم لبغل يحفظ في الخانات المبنية في الطرق ليركبه من يبعثه السلطان لمصلحة. وهو كلمة فارسية أصله «بريده دم» وذلك لأن الملوك الماضية كانوا يبنون الربط في الطرق ويوقفون فيها البغال ليركبها الرسل المبعوثة للحاجات ويقطعون أذناب تلك البغال علامة لذلك فتكون موقوفة فيها لأجل الحاجات، ثم سمي به الرسول المحمول عليها، ثم سميت به المسافة التي يقطعها الرسول وهي اثنا عشر ميلاً. **قوله**: (**متى حذقها**) أي أتمها وقطعها من قولهم:

أخذ من القرآن حظًا تامًا وفاز بطائفة محدودة مستقلة بنفسها فعظم ذلك عنه وابتهجَ به إلى غيرها من الفوائد.

﴿مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ صفةُ سورةٍ أي بسورة كائنة من مثله والضمير لما نزلنا. ومن للتبعيض أو للتبيين وزائدةٌ عند الأخفش، أي بسورة مماثلةٍ للقرآن العظيم في البلاغة

حذق السكين الشيء أي قطعه. قال الجوهري: يقال: حذق الصبي القرآن إذا مهر فيه. **قوله:** (إلى غيرها من الفوائد) أي منضمًا إلى غير ذلك. ومن فوائد تقطيعه سورًا ما يتصور في الكاتب من أمثال ما ذكر في القارىء والحافظ. ومنها أن تلك السور متخالفة المقادير كأنواع من جواهر نفيسة متفاوتة الأحجام وفي ذلك نوع زينة يخلو عنها ما ليس كذلك.

قوله: (صفة سورة) أي صلة متعلقة بمحذوف هو صفة سورة وأشار إليه بقوله: «أي بسورة كائنة من مثل ما نزلناه من القرآن» وبهذا ظهر كونه قسيمًا لقوله الآتي: «أو صلة فأتوا». **قوله:** (ومن للتبعيض) أي كائنة بعض مثل ما نزلناه في حسن النظم وغرابة البيان من حيث كون مقاصده مقتصرة على إيجاب الطاعات والنهي عن الفواحش والمنكرات والحث على مكارم الأخلاق والأعراض عن الدنيا الفانية، والإقبال على الآخرة الباقية ما فيها مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. **قوله:** (أو للتبيين) فالمعنى: فأتوا بسورة هي مثل ما نزلناه في حسن النظم وغرابة البيان. فالمصنف قد جوز كون كلمة «من» للتبعيض أو للتبيين على تقدير كون ضمير «مثله» راجعًا لقوله: «ما نزلنا». والشريف المحقق لم يرض بكونها للتبعيض على ذلك التقدير حيث قال: وإن جعلت تبعيضية أوهم أن للمنزل مثلاً عجزوا عن الإتيان ببعضه كأنه قيل: فأتوا ببعض ما هو مثل للمنزل فلا تكون المماثلة المصرح بها من تتمة المعجوز عنه حتى يفهم أنها منشأ العجز. إلى هنا كلامه. يعني أن كونها للتبعيض يوهم أن يكون المعجوز عنه مجرد إتيان بعض ما هو مثل للمنزل وأنه لا مدخل لاعتبار المماثلة في عجزهم فلا يكون اعتبارها منشأ للعجز بخلاف ما إذا جعلت تبيينية، فإن المعجوز عنه حينئذ يكون إتيان المماثل فيكون لاعتبار المماثلة مدخل في عجزهم وتكون المماثلة منشأ له. وإنما قال: «أوهم» لأن قولنا: فأتوا بسورة كائنة بعض مثل المنزل لا يستدعي أن يكون له مثل محقق بل هو كلام على طريق إرخاء العنان وهو أبلغ للتبكيت والإلزام فلذلك لم يلتفت المصنف إلى هذا الإيهام. **قوله:** (وزائدة عند الأخفش) فإنه يجوز زيادتها في الإثبات سواء دخلت على المعرفة كما في قول العرب: قد كان من مطر، وكذا الكوفيون. وغيرهما شرط في زيادتها شرطين كونها في غير الموجب ودخولها على النكرات، وغير الموجب إما نفي نحو: ما رأيت من أحد أو نهي نحو: لا تضرب من

وحُسن النظم أو لعبدنا. ومن للابتداء أي بسورة كائنة ممن هو على حاله عليه الصلاة والسلام من كونه بشرًا أميًا لم يقرأ الكُتُب ولم يتعلم العلومَ أو صلةُ فأتوا والضمير للعبد ﷺ والرَدُّ إلى المُنَزَّل أوْجَهُ لأنه المطابق لقوله تعالى: ﴿فأتوا بسورةٍ مثلِه﴾،

أحد أو استفهام نحو: هل ضربت من أحد. **قوله: (أو لعبدنا)** عطف على قوله: «لما نزلنا» وقوله: «أو صلة فأتوا» عطف على قوله: «صفة سورة» فإنه على تقدير كونه صفة تكون صفة لمحذوف وهو كائنة. **قوله: (والضمير للعبد)** قد اشتهر هنا أن يقال لم لا يجوز أن يكون ضمير «مثله لما نزلنا» على تقدير كون الظرف صلة «فأتوا» كما جاز ذلك على تقدير كونه صفة للسورة؟ وأجيب بأن قوله تعالى ﴿فأتوا﴾ أمر قصد به تعجيزهم باعتبار المأتى به فلو تعلق به قوله: «من مثله» وكان الضمير للمنزل تبادر منه أن له مثلاً محققًا وأن عجزهم إنما هو عن الإتيان بشيء منه وهو فاسد، إذ لا مثل للقرآن في شيء من وجوه فضله وشرفه بخلاف ما إذا رجع الضمير إلى العبد فإن له مثلاً في كونه بشرًا أميًا لم يقرأ الكتب ولم يتعلم العلوم فلا محذور. **قوله: (والردّ إلى المُنزَّل أوجه)** أي رجوع ضمير «مثله» إلى قوله: «ما نزلنا» أوجه من رجوعه إلى «العبد»، ويعلم منه رجحان كون الظرف صفة «سورة» على كونه ظرفًا لغوًا متعلقًا بقوله: «فأتوا» لأنه على التقدير الثاني يكون ضمير مثله للعبد لا للمنزل، وذكر للترجيح ستة أوجه: الأول الموافقة لسائر آيات التحديث كقوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ﴾ [الطور: ٣٤] وقوله: ﴿فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ﴾ [هود: ١٣] وقوله: ﴿لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٨] وقوله في سورة يونس: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [يونس: ٣٨] فإن المعتبر في الجميع مماثلة المأتى للمنزل لا كونه من مثل المنزل عليه. والثاني اتساق الترتيب والنظم والمحافظة على حسن الانتظام فإن الاتساق هو الانتظام وذلك لأن الكلام مسوق في بيان المنزل حيث فرض وقوع ارتيابهم فيه ونبه بقوله: ﴿إن كنتم في ريب مما نزلنا﴾ فحق الكلام أن لا ينفك عن المنزل برد الضمير إلى غيره. وفي الحواشي الشريفية: الوجه الثاني من وجوه الترجيح المحافظة على حسن الترتيب أعني ربط آخر الكلام بأوله فإن ترتب الجزاء ههنا على شرط إنما يحسن كل الحسن إذا كان الضمير للمنزل، فإنه الذي سيق له الكلام أولاً وفرض وقوع الارتياب فيه قصدًا. وأما ذكر العبد فقد وقع تبعًا وصح بذلك رجوع الضمير إليه في الجملة وإنما يحسن عود الضمير على المنزل عليه أن لو كان الكلام مسوقًا له، بأن يقال: وإن ارتبتم في أن محمدًا ﷺ منزل عليه فهاتوا قرآنًا مثله. والثالث المبالغة في التحدي وذلك لأن الضمير إذا رجع إلى المنزل يكون طلب المعارضة من الجميع وهو ظاهر، وإذا كان للمنزل عليه يكون طلب المعارضة بالحقيقة من واحد يماثل

ولسائر آيات التحدّي. ولأنّ الكلام فيه لا في المنزل عليه فحقّه أن لا يُنفَكَّ عنه ليتَّسِقَ الترتيب والنظمُ ولأنّ مخاطبةَ الجَمّ الغفير بأن يأتوا بمثل ما أتَى به واحدٌ من أبناء جلدتهم أبلَغُ في التحدّي من أنت يقال لهم ليأت بنحو ما أتى به هذا آخَرُ مثلُه، ولأنه معجز في نفسه لا بالنسبة إليه لقوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٨] ولأن ردّه إلى عبدنا يوهم إمكانَ صدوره ممن لم يكن على صفته ولا يلايمه قولُه تعالى:

رسول الله ﷺ في كونه أميًا لم يكتب ولم يقرأ وتكون الجماعة المخاطبون مأمورين بالنقل عنه. ولا شك أن طلب المعارضة من الجميع أبلغ في التحدي والتبكيت من طلب المعارضة من واحد أمي لجواز عجز الواحد الأمي وقدرة الجميع، والجم الكثير والغفير قيل: من الغفر وهو الستر والتغطية كأنهم لكثرتهم يغطون الأرض ويغطون ما وراءهم، فوصف الجم بالغفير لتأكيد ما فيه من معنى الكثرة. والرابع الدلالة على أن المنزل معجز في نفسه لا من حيث كون المنزل عليه أميًا كما يفهم ذلك من رجوع الضمير إلى المنزل عليه. والخامس الخلو عن إيهام خلاف المقصود فإن رده إلى عبدنا يوهم إمكان صدوره ممن لم يكن على صفته بأن كان ممارسًا للخط ودراسة العلوم وتتبع الكتب. والسادس الملايمة لقوله تعالى: ﴿وادعوا شهداءكم﴾ فإن إرجاع الضمير إلى عبدنا لا يلايم قوله: ﴿وادعوا شهداءكم﴾ فقول المصنف: «ولا يلايمه» عطف على قوله: «يوهم» وقوله: «فإنه» علة لقوله: «ولا يلايمه». وتقريره أن قوله تعالى: ﴿وادعوا شهداءكم﴾ أمر لهم بأن يستعينوا بكل من ينصرهم على معنى ادعوا حاضريكم ليعاونوكم على إتيان مثل المنزل وليشهدوا لكم أنكم قادرون على إتيانه وإن ما أتيتم مثل المنزل. وهذا المعنى إنما يلايم رجوع ضمير مثله إلى المنزل وكون طلب المعارضة من الجميع، ولو كان المعنى أمرهم بأن ينقلوا ويحكوا صورة صادرة من واحد مثل النبي ﷺ في كونه أميًا لكان المناسب أن يقال: لتدع بالتوحيد لأن الاحتياج إلى المعين إنما هو نظم الكلام وتأليفه البليغ لا في نقل المؤلف وحكايته. وقوله تعالى: ﴿ادعوا﴾ أمر من دعا إلى الشيء دعاء ودعوة بفتح الدال، والأول مطلق المصدر والثاني المرة منه. والدُعوة بالضم المأدبة والدِعوة بالكسر ادعاء الولد. والدعاء يجيء لمعانٍ واختلف في معناه ههنا فقيل: معناه احضروا، وقيل: استعينوا. واستعمله الشاعر في معنى الاستعانة حيث قال:

وقبلك رب خصم قد تمالوا على فما جزعت ولا دعوت

وقول المصنف: «فإنه أمر بأن يستعينوا» اختيار منه للقول الثاني وقوله: «بكل من ينصرهم» تعبير عن الشهداء بأي معنى كان. أي سواء كان الشهيد بمعنى الحاضر أو القائم

﴿وَٱدۡعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ فإنّه أمرٌ بأن يستعينوا بكل من ينصرهم ويعينُهم. والشهداءُ جمع شهيد بمعنى الحاضر أو القائم بالشهادة أو الناصر أو الإمام وكأنه سُمّي به لأنه يحضَر النّوَاديَ وتُبرَمُ بمحضره الأمور إذ التركيب للحضور إمّا بالذات أو بالتصور. ومنه قيل للمقتول في سبيل الله: شهيد لأنه حَضَر ما كان يرجوه أو الملائكة

بالشهادة أو الناصر أو الإمام لأنه جعل الدعاء بمعنى الاستعانة وهي إنما تكون من الناصر. ومعنى النصرة متحقق في الجميع. وجعل الشهداء جمع شهيد مثل: فقيه وفقهاء وظريف وظرفاء مع احتمال كونه جمع شاهد مثل: شاعر وشعراء بناء على أن الأول أولى لاطراد فعلاء في فعيل دون فاعل. ثم إن الشهيد مشهور في معنى الحاضر ومنه قوله تعالى: ﴿أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٞ﴾ [قٓ: ٣٧]. وكذا في معنى الشاهد أي القائم بالشهادة ويكون بمعنى الناصر أيضًا حيث يقال: أنا شهيده وشاهده أي ناصره ومعينه. ذكر الإمام الواحدي في تفسير قوله تعالى: ﴿وادعوا شهداءكم﴾ أنه قال ابن عباس رضي الله عنهما: يعني أعوانكم وأنصاركم الذين يظاهرونكم على تكذيبكم. وسمى أعوانهم شهداء لأنهم يشاهدونهم عند المعاونة. ويكون بمعنى الإمام أيضًا كما في قوله تعالى: ﴿وَنَزَعۡنَا مِن كُلِّ أُمَّةٖ شَهِيدٗا﴾ [القصص: ٧٥] نقل عن الراغب أنه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه فسر الشهداء في هذه الآية بالأعوان، وروي عن مجاهد أنه قال: معناه الذين يشهدون لكم، وعن غيرهما أنه قال: معناه أئمتكم. ولما كان في وجه إطلاق الشهيد على الإمام نوع خفاء قال المصنف: «وكأنه سمي به لأنه يحضر النوادي» أي المجالس والمحافل وهو جمع النادي وهو مجلس القوم ومتحدثهم. **قوله**: (وتبرم) أي تحكم وتؤكد الأمور بمحضره أي بحضوره فكان حضوره هو الحضور الكامل المتعد به المستحق لأن يسمى حضورًا وأن يسمى حاضره شهيدًا. والظاهر أن الناصر أيضًا إنما يسمى شهيدًا لذلك فإن تمام الأمر إنما يحصل بحضوره. **قوله**: (إذ التركيب الخ) تعليل لصحة استعمال لفظ الشهيد في المعاني المذكورة يعني أن تركيب لفظ الشهيد موضوع للحضور، إما بالذات بأن تكون ذات الشخص ونفسه حاضرة كما في ما عدا المعنى الثاني، فإن المتبادر من إطلاق الحاضر هو الحاضر بذاته وشخصه، وأن تسمية الناصر والإمام بالشهيد لابتناء تمام الأمور على حضورهما بذاتهما كما مر. وإما بالتصور والقلب كما في المعنى الثاني، فإن القائم بالشهادة إنما يسمى شهيدًا لكونه مخبرًا بما شاهده شهود علم وإيقان فإن مبنى الشهادة المتعارفة هو الحضور بالقلب وتبين المشهود به. فإذا قال: أنا شاهد بهذا الأمر يكون معناه أنا عارف به متصور له وأخبر به عن علم وشهود قلب، وإن كان ذلك بطريق المعاينة. وكلمه «من» في قوله: «ومنه» قيل: للمقتول في سبيل الله شهيد للتبيين أي ولأجل أن التركيب للحضور إما بالذات أو بالتصور

حضروه. ومعنى دون أدنى مكانٍ من الشيء ومنه تدوين الكتب لأنه إدنَاءُ البعض من البعض، ودونك هذا أي خذه من أدنى مكانٍ منك ثم استعير للرُّتب. فقيل: زيد دون

قيل له شهيد لأنه حضر أي تيقن وتبين ما يرجوه من النعيم الدائم الأبدي فيكون من الحضور بالذات. لكن الشهيد حينئذ يكون بمعنى المشهود ولا بأس لأن المقصود وجود معنى الحضور وقد حصل.

قوله: (ومعنى دون أدنى مكان من الشيء) أي أقرب مكان من الشيء الذي أضيف إليه لفظ «دون» فإذا قلت: زيد دون عمر وكان معناه أنه في مكان هو أقرب الأمكنة من عمرو، فإن أدنى اسم تفضيل من دنوت منه «دنوا» أي قربت منه فهو دني أي قريب، فهو مبني من الفعل المعتل اللام لا من المهموز اللام. بخلاف الدنيء والدانىء بمعنى الخبيث الذي لا خير فيه فإنه مأخوذ من الفعل المهموز اللام يقال: دنأ الرجل يدنأ دناءة أي صار دنيًا لا خير فيه. وذكر في الصحاح: أن الدون نقيض الفوق فهو ظرف مكان، والدون الحقير الخسيس فهو مشترك بين نفس المكان المنحط الأسفل أو التمكن فيه، وبين المنحط النازل بحسب القدر والرتبة المعنوية وهو معتل العين. واعتبر المصنف وصاحب الكشاف رحمهما الله في مفهوم الدون زيادة القرب المكاني حيث فسراه بأدنى مكان من الشيء وهو بناء التفضيل، ولم يصرح المصنف بكون ذلك المكان الأقرب نازلاً منحطًا عن مكان ذلك الشيء. إلا أن المصنف أشار إليه بقوله: «ثم استعير للرتب فقيل زيد دون عمرو» من غير أن يقصد بيان أقربية مكان زيد من عمرو فضلاً عن كون ذلك المكان الأقرب أنزل من مكان عمرو بل يقصد بيان تفاوت مرتبتهما وأن زيدًا أنزل من عمر وفي الشرف. ووجه الإشارة أنه جعل إطلاق لفظ «دون» على المنحط في الرتبة المعنوية منبئًا بشبهه بالمنحط في الرتبة المكانية فدل ذلك على أن الانحطاط في الرتبة المكانية معتبر في المفهوم الحقيقي للفظ «دون» كما يعتبر فيه زيادة القرب. وذكر في الحواشي الشريفية: أن لفظ «دون» في أصله للتفاوت في الأمكنة يقال: لمن هو أنزل مكانًا من الآخر هو دون ذلك، فهو ظرف مكان مثل «عند» إلا أنه ينبىء عن دنو أكثر وانحطاط قليل. وأشار صاحب الكشاف إلى الثاني بقوله: إذا كان أحط منه قليلاً يعني في المكان، وإلى الأول بقوله: أدنى مكان من الشيء. فوجب أن يكون قول المصنف: «هو أدنى مكان من الشيء» بمعنى أقرب مكان منه بحيث يكون أنزل من مكانه قليلاً. واعتبر معنى الدنو في لفظ «دون» في جميع ما أخذ منه لتناسبهما من حيث المعنى وتوافقهما في الحروف الأصول، وإن تخالفا في ترتيبها من حيث إن أحدهما أجوف والآخر معتل اللام وليس أحدهما مقلوبًا من الآخر لاستوائهما في التصرف، وهو يوجب أن يكون كل واحد منهما لغة أصلية. **قوله:** (ثم استعير) عطف على قوله: «ومعنى دون أدنى

عمرو أي في الشرف، ومنه الشيء الدون ثم اتسِعَ فيه فاستعمل في كل تجاوز حدّ إلى حدّ وتخطي أمر إلى آخر. قال تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَـٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ٢٨] أي لا يتجاوزوا ولايةَ المؤمنين إلى ولاية الكافرين. وقال أميةُ: يا نفسِ مالكِ دون الله من واق، أي إذا تجاوزتِ وقايةَ الله فلا يَقِيكِ غيرُه. ومن متعلقةٌ بـ «ادعوا»

مكان من الشيء» وقوله: «ثم اتسع» عطف على «استعير». والحاصل أن لفظ «دون» في الأصل للتفاوت في الأمكنة ثم استعير منه للتفاوت في المراتب المعنوية تشبيهًا لها بالمراتب المحسوسة وشاع استعماله فيها أكثر من استعماله في أصل معناه. فقيل لمن هو أنزل من الآخر في الشرف: هو دونه ثم اتسع فيه أي ثم تجوز في هذا الدون المستعار للرتب المتفاوتة لا فاستعمل في كل تجاوز حد إلى حد وإن لم يكن هناك تفاوت وانحطاط، فهو في هذا المعنى مجاز في المرتبة الثانية كما في قوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَـٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ٢٨] وقول أمية بن الصلت:

يا نفس مالك دون الله من واق ... ولا للسع بنات الدهر من راق

والأولياء جمع الولي بمعنى الصديق وهو ضد العدو، مثل قوي وأقوياء، والولاء بفتح الواو الصداقة فيكون مصدرًا لولي وبكسر الواو مصدرًا لوالي. وقوله: «أي لا يتجاوزوا» وكذا قوله: «أي إذا تجاوزت» بيان لحاصل المعنى فإن «دون» في الموضعين ظرف مستقر وقع حالاً أي لا تتخذوهم أولياء متجاوزين المؤمنين. ومالك من واق متجاوزة وقاية الله تعالى وكلمة «من» فيهما لابتداء الغاية لأن موالاة الكفار مبتدأة من التجاوز وكذا انتفاء الواقي مبتدأ منه. وقوله: «اتسع» بدل استعير إشارة إلى أن التجوز في المرتبة الثانية غير مبني على التشبيه حتى يكون من قبيل الاستعارة فيكون مجازًا مرسلاً على طريق إطلاق المقيد على المطلق. فإن «الدون» المستعار للمنحط في الرتبة المعنوية مستعمل في التجاوز المقيد بكونه من رتبة حسنة رفيعة إلى رتبة قبيحة حقيرة فيكون استعماله في مطلق تخطي أمر إلى أمر مجازًا مرسلاً متفرعًا على الاستعارة. ولفظ «النفس» في قول أمية بن الصلت روي مضمومًا على أنه منادى مفرد معرفة، ومكسورًا على حذف ياء المتكلم اكتفاء بالكسرة، واللسع بالعين المهملة اللدغ. قال الشاعر:

قد لدغت حية الهوى كبدي ... فلا طبيب لها ولا راقي

وأراد «ببنات الدهر» حوادثه المتولدة منه فإنه قد شاع بينهم تشبيه الليلة بالحبلى وما تجدد بعد انتباه الناس واختلاطهم من الحوادث بالأولاد والتعبير بالبنات لكونها عبارة عن الحادثات.

قوله: (ومن متعلقة بادعوا) على أنها ابتدائية. والمعنى ادعوا للاستعانة على الإتيان بما

والمعنى وادَعوا إلى المعارضة من حضركم أو رَجَوتم معونَته من إنسِكم وجنِكم وآلهتِكم غيرِ الله سبحانه وتعالى فإنه لا يقدر على أن يأتي بمثله إلا الله. أو وادعوا من دون الله شهداء

يعارض به القرآن ويماثله متجاوزين دعاء الله تعالى فإن دعاء غير الله تعالى مبتدأ من التجاوز عن دعوة الله تعالى للمعارضة وإتيان مثله. وتلخيص المعنى ادعوهم متجاوزين دعاء الله تعالى فإن دعاء غير الله تعالى مبتدأ من التجاوز عن دعائه تعالى. والشهداء إما من الشهيد بمعنى الحاضر أو من الشهيد بمعنى الناصر، أشار إلى الأول بقوله: «من حضركم» وإلى الثاني بقوله: «أو من رجوتم معونته» ولم يقل أو أعانكم وهو المناسب لقوله: «من حضركم» لأن إعانة شهدائهم إنما هي بحسب رجائهم وزعمهم لا بحسب الواقع. وقوله: «من أنسكم وجنكم وآلهتكم» بيان لقوله: «من حضركم ومن رجوتم معونته» على سبيل البدل، وقوله: «غير الله» منصوب على الاستثناء أو على البدلية من قوله: «حضركم» وهو حاصل معنى قوله تعالى: ﴿من دون الله﴾ كما ذكر الشريف المحقق نور الله مرقده: من أن الدون الذي هو بمعنى تجاوز حد إلى حد قريب من أن يكون بمعنى غير كأنه أداة استثناء. وكذا ذكر في الحواشي السعدية. والأمر في قوله تعالى: ﴿وادعوا شهداءكم﴾ على هذا الوجه يكون للتعجيز والتحدي والإرشاد إلى أن القرآن كتاب سماوي. فإن معنى الآية على ما قاله المفسرون: أن الله تعالى لما احتج عليهم في إثبات توحيده احتج عليهم في إثبات نبوة عبده ورسوله محمد ﷺ ببيان أن القرآن العظيم كتاب معجز نزله الله تعالى عليه إثباتًا لنبوته وبيانًا لما شرعه لعباده ليس في وسع غيره إتيان مثله. فكأنه تعالى قال: وإن كنتم في شك مما نزلنا عليه وقلتم لا ندري أهو من عند الله أم لا؟ لجواز كونه مختلقًا مفترى كما أخبر الله تعالى عنهم قالوا: إن هذا إلا اختلاف وما هذا إلا أفك مفترى وإن هذا إلا سحر مبين، فاعلموا أن المقام ليس مقام الشك والارتياب لقيام البرهان الدال على كونه من عند الله تعالى. وبيّن الطريق الموصل إلى زوال الشك والارتياب وإلى التيقن بأنه كلام الله تعالى حيث تحداهم بأن قال لهم: ادعوا أعوانكم وأنصاركم واستعينوا بكل ناصر لكم غير الذي هو القادر على كل شيء، وانظروا هل في قدرتكم الإتيان بمثله؟ فإن عجزتم عن ذلك مع تظاهركم وتعاونكم فكيف تزعمون أن محمدًا أتى به من قبله؛ فإنه لو أتى به من عند نفسه لقدرتم أنتم مع تظاهركم على الإتيان بمثله. قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]. **قوله:** (فإنه لا يقدر على أن يأتي بمثله إلا الله) علة وبيان لكون المعنى ما ذكره فإن الأمر فيه لتعجيزهم وإرشادهم إلى أن ما يستعينون به من غير الله تعالى لا يعينهم بل يعجزهم بلا مرية، لأنه مثلهم في العجز وضمير «فإنه» للشأن. **قوله:** (أو وادعوا من دون الله شهداء

يشهدون لكم بأن ما أتيتم به مثله ولا تستشهدوا بالله فإنه من ديدَنِ المبهوت العاجز عن إقامة الحجة، أو بشهدائكم. والمعنى ادعوا الذين اتخذتموهم من دونه أوّلياء أو آلهةً

يشهدون لكم بأن ما أتيتم به مثله) أي والمعنى هذا فقوله تعالى: ﴿من دون الله﴾ حال من فاعل ﴿ادعوا﴾ والشهداء من الشهيد بمعنى القائم بالشهادة لا بمعنى الحاضر والناصر. قال الشريف المحقق في تقرير هذا الوجه: أي ادعوا شهداءكم من الناس فصححوا بهم دعواكم متجاوزين الله في الدعاء، أي لا تدعوه ولا تستشهدوا به أي لا تقتصروا على أن تقولوا الله يشهد بأنا صادقون فيما ادعينا كما يقول العاجز عن إقامة البينة. فإن الدعاوى تثبت عند الحاكم بشهادة الناس عليها لا بأن يقال الله شهيد على ما ادعيه حق فإنه ديدن العاجز عن إقامة الحجة على دعواه أي عادته، والأمر حينئذ لبيان عجزهم عن الإتيان المذكور بإظهار امتناع وجود من يشهد بأن ما أتوا به مثل للقرآن وأنهم ليس لهم مثبت في تصحيح دعواهم سوى الاستشهاد بالله تعالى. وكلمة «من» في هذا الوجه أيضًا ابتدائية أي ادعوهم للاستشهاد بهم دعاء مبتدأ من التجاوز من دعاء الله تعالى للشهادة. **قوله**: (أو بشهدائكم) عطف على «ادعوا» في قوله: «ومن متعلقة بادعوا» وذكر على تقدير تعلقها بقوله: «شهداءكم» وجهين: أشار إلى الأول بقوله: «أي ادعوا شهداءكم الذين اتخذتموهم من دون الله أولياء وآلهة» وإلى الثاني بقوله: «أو الذين يشهدون لكم بين يدي الله على زعمكم». والشهداء في هذين الوجهين بمعنى القائمين بالشهادة والمراد بهم الأصنام، وبالدعاء الدعاء للاستعانة بها لا لإقامة الشهادة والأمر بالدعاء فيهما للتهكم بهم حيث أمروا بأن يستظهروا أي بأن يستعينوا بالجمادات في معارضة القرآن الذي أخرس بفصاحته كل منطيق. وإنما عبر عن الأصنام بالشهداء ترشيحًا لمعنى التهكم بذكر ما اعتقدوه من أنها من الله تعالى بمكان وأنها تنفعهم شهادتها لهم بأنهم على الحق، كأنه قيل: هي ملاذكم وأعزتكم فادعوها لهذه العظيمة التي دهشتكم. والفرق بين الوجهين أن «دون» على الوجه الثاني مستعمل بمعنى: قدام الشيء وبين يديه مستعار من معناه الحقيقي الذي يناسبه أعني أدنى مكان من الشيء وهو ظرف لغو معمول «الشهداء» لأن الظرف يكفيه رايحة الفعل في عامله فلا حاجة إلى اعتماد أي ادعوا الذين يشهدون لكم بين يدي الله تعالى. وكلمة «من» ههنا تبعيضية لأنك إذا قلت: اجلس بين يديه أو خلفه كان معناه اجلس في جهة أمامه أو جهة خلفه لأنهما ظرفان للفعل، وإن قلت: اجلس من بين يديه أو من خلفه كانت كلمة «من» تبعيضية لأن الفعل يقع في بعض الجهتين كما تقول: جئته من الليل. وقال النحرير التفتازاني نور الله مرقده: كلمة «من» الداخلة على «دون» في جميع مواضعها بمعنى «في» كما في سائر الظروف الغير المنصرفة وهي التي تكون منصوبة على الظرفية أبدًا ولا تنجر إلا بمن خاصة وعلى الوجه الأول تكون

وزعمتم أنها تشهد لكم يوم القيامة أو الذين يشهدون لكم بين يدي الله على زعمكم، من قول الأعشى:

تُريك القَذَى من دونها وهي دونه

ليُعِينُوكم وفي أمرهم أن يستظهروا بالجماد في معارضة القرآن العزيز غاية التبكيت والتهكم بهم. وقيل: من دون الله أي من دون أوليائه يعني فصحاءَ العَرَب ووجوهَ المَشَاهِدِ ليشهدوا لكم أن ما أتيتم به مثلُه فإنّ العاقل لا يرضى لنفسه أن يشهدَ بصحة ما اتضح فساده وبَانَ اختِلالُه.

«دون» مستعملة بمعنى التجاوز على أنه ظرف مستقر وقع حالاً والعامل فيها ما دل عليه شهداءكم أي الذين اتخذتموهم آلهة متجاوزين الله تعالى في اتخاذها كذلك وزعمتم أنها شهداؤكم وشفعاؤكم يوم القيامة، فكلمة «من» للابتداء فإن الاتخاذ مبتدأ من التجاوز. كذا في الحواشي الشريفية. وزيادة لفظي الاتخاذ والزعم فيهما لدفع وهم أن الأصنام كذلك في الواقع. واستشهد المصنف على كون «دون» الله بمعنى قدامه وبين يديه بقول الأعشى:

(تريك القذى من دونها وهي دونه) إذا ذاقها من ذاقها يتمطق

يصف الزجاجة بغاية الصفاء ويقول إنها في صفائها بحيث لو فرض أن يكون وراءها قذى تريك القذى قدامها والحال أنها قدام القذى. والضمير المنصوب في «ذاقها» للزجاجة على طريق ذكر المحل وإرادة الحال كما في قولهم: شربت كأسًا ويقال: ذاق فتمطق أي ضم شفتيه وألصق لسانه بالحنك الأعلى مع صوت، وقيل: أي مص شفته من غاية لذة المذوق بحيث يسمع لها صوت. وقوله: «ليعينوكم» تعليل «لادعوا» المقدر قبل قوله: «الذين اتخذتموهم» مع ما عطف عليه وهو قوله أي الذين يشهدون لكم يعني أن الشهداء في هذين الوجهين وإن كانوا بمعنى القائمين بالشهادة إلا أن المقصود من دعائهم في إتيان ما يعارض به القرآن تصحيح الدعوى بشهادتهم.

قوله: (وقيل: من دون الله أي من دون أوليائه) بتقدير المضاف. هذا هو الوجه الثالث على تقدير تعلق من دون الله بقوله: «شهداءكم». ولم يرض به المصنف بناء على أن ارتكاب الحذف من غير ضرورة تدعو إليه غير لائق ببلاغة القرآن وقوله: «يعني فصحاء العرب» يريد أن المراد بالشهداء في هذا الوجه رؤساء المشركين وأشرافهم الذين لهم فصاحة بالغة ووجاهة عظيمة في المجالس والمحافل، والمشاهد جمع مشهد وهو موضع الحضور. فعلى هذا لا بد من تقدير المضاف في قوله: ﴿من دون الله﴾ أي من دون أولياء الله رعاية للمقابلة فإن قوله تعالى: ﴿من دون الله﴾ ذكر في مقابلة شهدائهم وأشرافهم الذين هم أولياء الأصنام

﴿إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾﴾ أنه من كلام البَشر وجوابه محذوف دل عليه ما قبله. والصدق الأخبارُ المطابقُ. وقيل: مع اعتقاد المخبر أنه كذلك عن دلالة أو إمَارةٍ

وعبدتها فمقابلهم إنما هم المؤمنون الذين هم أولياء الله تعالى وعباده، كما أنه تعالى ذكر في مقابلة أصنامهم في الوجه الأول. والمعنى ادعوا قومكم المعروفين بالذب عنكم في مهماتكم ليشهدوا لكم أنكم متمكنون من معارضة القرآن وأن ما تأتون به مثله فإنّا رضينا بشهادتهم، إن شهدوا بذلك وهم لا يشهدون لكم لأن العاقل لا يرضى لنفسه أن يشهد بصحبة ما اتضح فساده بأن اختلاله. والمقصود بهذا الأمر إرخاء العنان والتدرج إلى غاية التبكيت والإلزام إشارة إلى أن إعجاز القرآن بلغ من الظهور إلى حيث لا يمكن لأحد أن ينكره منصفًا كان أو مكابرًا. والظرف مستقر أي الذين يشهدون لكم متجاوزين في ذلك أولياء الله تعالى و «من» ابتدائية.

قوله: (إن كنتم صادقين أنه من كلام البشر) أي في دعوى أنه من كلام البشر وأنكم تقدرون على إتيان مثله، كما حكى الله تعالى عنهم من قولهم: لو نشاء لقلنا مثل هذا. **قوله:** (وجوابه محذوف) وهو «فافعلوا ذلك» أي فأتوا بمثله حذف اعتمادًا على دلالة ما قبله عليه وهو جواب الشرط الأول، أعني قوله: «فأتوا» أي إن كنتم صادقين فيما زعمتم فأتوا بسورة مماثلة ما نزلنا فإنه لو جاء به فرد من أفراد البشر من قبله ومن عند نفسه لوجب أن تكونوا قادرين على إتيان مثله لا سيما عند استعانتكم بأعوانكم. ومن المعلوم أنه لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا، وأن كون المتحدي معجزًا دليل قطعي على أن المنزل عليه صادق في دعوى النبوة. وليس قوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة﴾ جوابًا للشرطين على سبيل التنازع لأن البصريين لا يجوّزون تقدم الجزاء على الشرط ويجعلون ما تقدم عليه دليل الجزاء بخلاف الكوفيين فإنهم يجوّزون تقدمه عليه. **قوله:** (والصدق الأخبار المطابق) عرف صدق المتكلم لأن الواقع في الآية الصدق الذي هو صفة المتكلم أي صدق المتكلم هو إخباره عن الشيء بأنه كذا، إخبارًا مطابقًا لحال المخبر عنه في الواقع بأن تكون النسبة الذهنية المدلولة من الكلام مطابقة للنسبة القائمة بين الطرفين في الواقع، ويعلم منه أن كذب المتكلم هو الإخبار عن الشيء على الوجه الذي لا يطابق حال المخبر عنه في الواقع هذا عند الجمهور. فإن المطابقة المعتبرة في مفهوم الصدق عندهم إنما هي بالنسبة إلى الواقع بخلاف النظّام، فإن المعتبر عنده المطابقة لاعتقاد المخبر ولا واسطة بين الصدق والكذب عندهما. **قوله:** (وقيل) أي قال الجاحظ: صدق المتكلم إخباره عن الشيء بأنه كذا إخبارًا مطابقًا لحال المخبر عنه في الواقع مع اعتقاد المخبر أيضًا بأن يعتقد أن الإخبار عنه بذلك مطابق لما هو عليه في الواقع، كقول المخبر: الواحد نصف

....

الاثنين مع اعتقاده أنه كذلك في الواقع. وكذب المتكلم إخباره عن الشيء على خلاف ما هو عليه في الواقع وفي اعتقاده أيضًا كقوله: الأربعة فرد مع اعتقاد أنها ليست بفرد. فلا ينحصر إخبار المتكلم في الصدق والكذب بل يثبت بينهما أربع وسائط: الأولى الإخبار المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة كقول الحكيم: العالم حادث فإنه ليس بصادق لعدم مطابقته لاعتقاد المخبر ولا كاذب لكون حكمه مطابقًا للواقع. والثانية الأخبار المطابق بدون الاعتقاد كقول المجنون: العالم حادث. والثالثة الإخبار الغير المطابق بدون الاعتقاد كقول المجنون: العالم قديم فليس شيء من هذه الأخبارات بصادق ولا كاذب عنده. **قوله:** (عن دلالة أو إمارة) في موضع النصب على أنه حال من الاعتقاد المذكور، أي ناشئًا ذلك عن دلالة تفيد القطع، أو أمارة تفيد الظن. والمقصود منه تعميم الاعتقاد للعلم وهو الحكم الذهني الجازم الذي لا يقبل التشكيك، وللظن وهو الحكم بالطرف الراجح فلا جزم فيه فضلاً عن كونه لا يقبل التشكيك، ولما اشتهر باسم الاعتقاد وهو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك ويعبر عنه باعتقاد المقلد كان قسمًا لكل واحد من العلم والظن المذكورين. والظاهر أن ما نقل المصنف بقوله: «وقيل هو مذهب الجاحظ» لأنه هو الذي اعتبر في الصدق المطابقة للواقع. والاعتقاد جميعًا وفي الكذب عدم المطابقة لهما معًا، فلا بد أن لا يوصف المخبر بالكذب عنده إلا إذا كان إخباره عن الشيء على خلاف المخبر عنه في الواقع وفي اعتقاده المخبر أيضًا، فيلزم أن لا يكون المنافقون كاذبين في قولهم: إنك لرسول الله لأن إخبارهم هذا وإن كان على خلاف حال المخبر عنه في اعتقادهم لكنه ليس على خلاف حال ما في نفس الأمر فلا يكون تكذيب الله تعالى إياهم بقوله: «والله يشهد أن المنافقين لكاذبون» صالحًا لأن يستدل به على اعتبار المطابقتين في الصدق وعلى اعتبار عدمهما في الكذب كما ذهب إليه الجاحظ، وإنما يصلح دليلاً على كون الصدق عبارة عن مطابقة الاعتقاد فقط كما ذهب إليه النظّام. فلذلك جعله الخطيب في «التلخيص» متمسكًا كالنظّام فجعله دليلاً لقوله: «وقيل» مع اعتقاد المخبر أنه كذلك محل بحث وتأمل. وغاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلام المصنف أن ما نقله بقوله: «وقيل» وإن كان مذهب الجاحظ إلا أن المقصود من إيراد الآية ليس إثبات مذهب الجاحظ في كل واحد من الصدق والكذب، وهو اعتبار كل واحدة من المطابقتين في مفهوم الصدق واعتبار عدم كل واحدة منهما في مفهوم الكذب حيث يقال: إن الآية المذكورة تدل على اعتبار عدم مطابقة الواقع في الكذب حيث سجلت على كذب من أخبر بما طابق الواقع ولم يطابق الاعتقاد فقط. بل المقصود من إيرادها بيان أن مجرد المطابقة للواقع لا تكفي في الصدق كما ذهب إليه الجمهور، بل لا بد معها من المطابقة للاعتقاد

لأنه تعالى كذّب المنافقين في قولهم: إنك لرسول الله لِما لم يعتقدوا مطابقتَه. ورُدّ بصرف التكذيب إلى قولهم يشهد لأن الشهادة إخبارٌ عمّا عَلِمَه وهم ما كانوا عالمين به.

﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾ لَمّا بَيّنَ لهم ما يتعرفون به أمرَ الرسولِ ﷺ وما جاء به ومَيّزَ لهم الحقَّ من الباطل

أيضًا ببيان أنه لو كفى ذلك في الصدق لكان قول المنافقين: إنك لرسول الله صادقًا وقد سجل الله تعالى أنهم لكاذبون فيه، ورد هذا الاستدلال بأن هذه الآية لا تنفي مذهب الجمهور وهو كون مطابقة الواقع كافية في الصدق، وإنما تفيد أن لو كان التكذيب راجعًا إلى المشهود به وهو قولهم: إنك لرسول الله وليس كذلك بل هو راجع إلى قولهم فإن المراد به إن كان إنشاء الشهادة فلا يصح توصيف قائله لا بالصدق ولا بالكذب إلا أنه يتضمن إخبارًا كاذبًا وهو الإخبار بأن شهادتنا هذه صادرة عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد. ويدل عليه إيرادهم القضية المشهود بها على صورة الجملة الإسمية المؤكدة «بإن» واللام ومعلوم أن هذا الخبر الضمني كاذب عند الجمهور لعدم مطابقته للواقع لأنه تقوّل محض يقولونه بأفواههم وقلوبهم خالية عن الاعتقاد بمدلوله، ولو سلم رجوعه إلى المشهود به فلا نسلم أن يكون المعنى أنهم لكاذبون فيه في نفس الأمر حتى يلزم أن لا تكون مطابقة الواقع كافية في الصدق. بل المعنى أنهم لكاذبون فيه في زعمهم الفاسد واعتقادهم الباطل لأنهم يزعمون أنه غير مطابق للواقع وهو صادق في نفس الأمر، وعلى التقادير لا دلالة في الآية على خلاف مذهب الجمهور.

قوله: (لمّا بين لهم ما يتعرفون به أمر الرسول) أي ما يتطلبون به معرفة صدقه في دعوى الرسالة إلى كافة الناس ومعرفة أمر القرآن الذي جاء به أي معرفة كونه كلام الله تعالى منزلاً من عنده معجزًا للخلق عن معارضته وإتيان مثله فلا يتوهم أن يتقوّله أحد من عند نفسه. وفي الصحاح: تعرفت ما عند زيد أي تطلبته حتى عرفته. والمراد بما يتطلبون به المعرفة ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾ وهو أن يجربوا أنفسهم ويمتحنوا مبلغ طاقتهم في نظم الكلام البليغ المنبىء عن المعارف المتعلقة باستكمال النفس بحسب القوة النظرية والعلمية ويبذلوا في ذلك وسعهم في الإتيان بمثل سورة مما جاء به رسول الله ﷺ مع قوة ما يدعوهم إلى إبطال أمره من شدة عدواتهم له كما يدل عليها بذل النفوس والأموال في إضراره عليه الصلاة والسلام. وقوله: «وما جاء به» في موضع الجر بالعطف على لفظ الرسول، والمراد بأمر الرسول صدقه في دعوى الرسالة وبأمر ما جاء به وهو القرآن كونه منزلاً من الله خارجًا عن مقدور البشر.
قوله: (وميز لهم الحق) وهو ما عليه المؤمنون في حق الرسول والقرآن والباطل ما زعمه

رتّب عليه ما هو كالفذلكة له، وهو أنكم إذا اجتهدتم في معارضتِهِ وعجزتم جميعًا عن الإتيان بما يساويه أو يدانيه ظهر أنه معجز والتصديق به واجب، فآمِنوا به واتقوا العذاب المُعَدّ لِمَن كذّب. فعبّرَ عن الإتيان المُكَيَّفِ بالفعل الذي يعم الإتيانَ به وغيرَه إيجازًا ونَزَّل لازمَ الجزاء منزلتَه على سبيل الكناية تقريرًا للمكنى عنه وتهويلاً لشأن العناد وتصريحًا بالوعيد مع الإيجاز وصَدَّر الشرطية بأن التي للشك والحال يقتضي إذا الذي للوجوب، فإن القائل سبحانه وتعالى لم يكن شاكًا في عجزهم ولذلك نَفَى إتيانَهم معترضًا بين الشرط والجزاء تهكمًا بهم أو خِطابًا معهم على حَسَب ظنهم فإن العجز قبل التأمّل لم يكن محققًا عندهم. وتفعلوا جَزمٌ بِلَم لأنها واجبة الأعمال مختصةٌ بالمضارع

الكفار في حقهما. **قوله**: (رتب عليه) جواب «لما» أي رتب على بيان ما يتعرفون به ذلك بالفاء السببية ما هو كالفذلكة والخلاصة لذلك البيان، فقال: ﴿فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار﴾. **قوله**: **(وهو أنكم إذا اجتهدتم في معارضته وعجزتم جميعًا الخ)** ضمير «هو» راجع إلى قوله: «ما هو كالفذلكة» واعتبر في تفسير قوله تعالى: ﴿فإن لم تفعلوا﴾ اجتهادهم في معارضة القرآن وعجزهم عنها مع أن أداة الشرط الواقعة في نظم القرآن داخلة على انتفاء الفعل الذي هو في معنى ترك المعارضة، وهو أعم من العجز عنها لانسياق الذهن إلى اعتبارها بمعونة المقام. ومعنى الجمعية في قوله: «وعجزتم جميعًا» مستفاد من الخطاب العام في قوله: ﴿كنتم﴾ و ﴿فأتوا﴾ وقوله: ﴿وادعوا شهداءكم﴾، وقوله: «بما يساويه أو يدانيه» إشارة إلى أن مماثلة ما أتوا به للقرآن لا تقتضي مساواته بل تحصل بأن يكون قريبًا منه، وأيضًا قوله: «إذا اجتهدتم» بكلمة «إذا» مع أن الواقع في الآية هي كلمة «إن» إشارة إلى أن المقام يقتضي كلمة «إذا» المستعملة في مقام القطع بتحقق الشرط، وأن العدول إلى كلمة «إن» لنكتة كما سيجيء. وإنما قلنا إن مقتضى المقام هو كلمة «إذا» لأنها في الأصل موضوعة لأن تدخل على شرط مقطوع الوقوع فيما سيأتي من الزمان في اعتقاد المتكلم، بخلاف كلمة «إن» فإنها موضوعة لشرط مفروض وجوده في المستقبل مع عدم قطع المتكلم الآن بوقوعه فيه ولا بعدم وقوعه، والمتكلم بهذه الآية لم يكن شاكًا في عجزهم فمقتضى الظاهر أن يقال: فإذا لم تفعلوا. **قوله**: **(ظهر أنه معجز)** إشارة إلى أن قوله: ﴿فاتقوا النار﴾ وإن كان جواب الشرط ظاهرًا إلا أنه في الحقيقة لازم الجزاء، وأن الجزاء الحقيقي هو هذا المقدر فكان الظاهر أن يقال: فإذا اجتهدتم في معارضته فيما سيأتي من الزمان وعجزتم جميعًا عن الإتيان بما يماثله ظهر أنه معجز وأن التصديق به واجب فآمنوا به، واتقوا العذاب المعد لمن كذب. فعبر عن الإتيان المكيف أي عبر عن الفعل الخاص وهو الإتيان المقيد بالتعليق بمفعوله الذي هو قوله: ﴿بسورة من مثله﴾ بمطلق الفعل الذي يعم كل فعل من

....

الأفعال الخاصة لقصد الإيجاز حيث أوقع الفعل وحده موقع الفعل المقيد وهو الإتيان مع ما يتعلق به. **قوله:** (**ونزل لازم الجزاء منزلته على سبيل الكناية**) الجزاء الحقيقي هو وجوب الإيمان وترك العناد، فإنه المترتب على اجتهادهم جميعًا في معارضته وعجزهم عنها. والمراد بلازمه هو اتقاء النار المعدة لتكذيب المكذب، فإنه لازم لترك العناد فأطلق هذا اللازم لينتقل منه إلى ملزومه الذي هو التحلي بحلية الإيمان. فقيل: فاتقوا النار بدل أن يقال فآمنوا، واتركوا العناد على سبيل الكناية التي هي الانتقال من اللازم إلى الملزوم، على ما ذهب إليه السكاكي، واحتيج إلى تقدير الجزاء. ولم يجعل قوله: ﴿فاتقوا النار﴾ جزاء حقيقة لأن اتقاء النار واجب مطلقًا لا يتوقف وجوبه على شرط فلا وجه لتعليقه على عدم إتيانهم بسورة من مثله، ولا يجعل عدم الإتيان بها شرطًا لاتقاء النار لأن حق الشرط أن يكون ملزومًا للاتقاء فلم يصلح قوله: ﴿فاتقوا﴾ لأن يكون جزاء حقيقة، فلذلك قدر ما يصلح للجزائية وجعل المذكور الذي هو لازم للمقدر منزلاً منزلته وقائمًا مقامه على سبيل الكناية. **قوله:** (**تقريرًا للمكنى عنه**) علة لتنزيل قوله: ﴿فاتقوا النار﴾ منزلة فآمنوا واتركوا العناد على سبيل الكناية عنه فإن الكناية لما كانت عبارة عن ذكر اللازم المساوي للشيء لينتقل منه إلى ذلك الشيء الملزوم له، وكان وجود اللازم دليلاً على ملزومه كان سلوك الكناية بمنزلة إثبات الملزوم ببينة فكان تقريرًا للمكنى عنه، فكان قوله: ﴿فاتقوا النار﴾ أبلغ من أن يقال: فآمنوا لكون إيجاب الاتقاء إيجابًا للإيمان التزامًا لامتناع تحقق الاتقاء بدون الإيمان. **قوله:** (**وتهويلاً لشأن العناد**) وجه ثان لاختيار سبيل الكناية. وتقريره أنه لما أمر بالإيمان بالمنزل وترك العناد في حقه في صورة اتقاء النار وعبر به عنه، فهم منه أن العناد وعدم الإيمان بمنزلة الاحتراق بالنار بحيث إذا أريد أن يعبر عنه يعبر بمقاساة عذاب النار في ذلك تهويل لشأن العناد وتخويف عظيم منه.

قوله: (**وتصريحًا بالوعيد**) وجه ثالث له وتقريره أنه لو لم يسلك سبيل التصريح وقيل: ظهر أنه معجز وأن التصديق به واجب لما فهم وعيد المعاندين إلا بالالتزام، بخلاف قوله: ﴿فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة﴾ فإنه صريح في أن وعيد من لم يصدق به هو النار الموصوفة. **قوله:** (**مع الإيجاز**) متعلق بقوله: «وتصريحًا» فإن الوعيد وإن أمكن مع عدم سلوك التصريح إلا أنه حينئذ يفوت الإيجاز. **قوله:** (**وصدّر الشرطية بأن التي للشك**) أي لشك المتكلم وعدم قطعه بأحد طرفي النسبة. فقد مر أن كلمة «إذا» موضوعة لزمان مستقبل يكون طرفًا لحدث مقطوع الوقوع في اعتقاد المتكلم، وأن كلمة «إن» أداة لشرط مشكوك الوقوع في المستقبل، والله تعالى منزه عن الشك وعالم بعجزهم عن معارضته فكان

....

الموضع موضع «إذا» التي تفيد الثبوت والتحقق إلا أنه ذكر كلمة «إن» لوجهين: الأول التهكم والاستهزاء بهم فإنه لا شك أن إبرازه تعالى نفسه في صورة من يشك في عجزهم عن المعارضة ويجوز قدرتهم عليها استهزاء بليغ بهم. **قوله**: (ولذلك) أي ولعدم كونه تعالى شاكًا في عجزهم عن الإتيان بمثل القرآن نفي عز وجل إتيانهم به بقوله: ﴿ولن تفعلوا﴾ معترضًا بين الشرط والجزاء فإنه جملة معترضة بين قوله: ﴿فإن لم تفعلوا﴾ وبين جوابه وهو قوله: ﴿فاتقوا النار﴾ فلا محل لها من الإعراب لعدم وقوعها موقع ما يستحق الإعراب من المفردات، والواو الداخلة عليها تسمى واوًا اعتراضية ليست حالية ولا عاطفة. وفائدة الاعتراض الإخبار عن الغيب على ما هو به فإن عدم إتيانهم بذلك البتة غيب لا يعلمه إلا الله تعالى. **قوله**: (أو خطابًا معهم على حسب ظنهم) عطف على قوله: «تهكمًا بهم» يعني أنه صدر الكلام بما يدل على شك المتكلم مع ظهور استحالته في حقه تعالى سوقًا للكلام معهم على حسب ظنهم الفاسد، فإن عجزهم عن المعارضة لم يكن محققًا عندهم قبل تأملهم وامتحانهم أنفسهم بل كانوا يزعمون أنهم قادرون عليها لاعتمادهم على فصاحتهم واقتدارهم على أفانين الكلام. ولهذا كانوا يقولون: لو نشاء لقلنا مثل هذا فكان عجزهم عن المعارضة كالشيء المشكوك فيه عندهم بالنظر إلى ظاهر حالهم، فأوردت كلمة الشك خطابًا معهم على حسب ظاهر حالهم وهو في الشك العجز بل ظن الاقتدار على المعارضة. **قوله**: (وتفعلوا جزم بلم) جواب عما يقال: إن كلمتي «إن» و «لم» من جوازم الفعل المضارع وقد اجتمعتا على معمول واحد، وقد تقرر امتناع توارد عاملين مستقلين على معمول واحد لاستلزامه كون الشيء الواحد بالنسبة إلى حكم واحد محتاجًا إليه ومستغنى عنه معًا. وتقرير الجواب أن العامل فيه إنما هو كلمة «لم» وكلمة «إن» غير عاملة لفظًا واستدل على رجحان الأول على الثاني بوجهين: الأول أن «لم» مختصة بوجوه كل واحد منها يرجح أعمال «لم» على أعمال «إن» وقد اجتمعت تلك الوجوه في «لم» فتعين كون العمل لها دون «إن». الوجه الأول من تلك الوجوه أن «لم» واجبة الإعمال حيث لا يتخلف الجزم عنها بخلاف «إن» فإنها قد تدخل على الماضي فلا تعمل حينئذ. والوجه الثاني أن «لم» مختصة بالمضارع ولا تدخل على الماضي أبدًا من حيث إن وضعها لقلب المضارع ماضينا فتختص به ضرورة، ولا شك أن اختصاص العامل بما يظهر فيه العمل له زيادة تأثير في العمل. والوجه الثالث منها أنها واجبة الاتصال بمعمولها بخلاف «إن» فإنه لا يجب اتصالها بمعمولها كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ [التوبة: ٦] ولا شك أن قرب العامل من معموله مما يرجح العمل. والدليل الثاني مما يدل على رجحان «لم» في العمل على إعمال «إن» أن كلمة

متصلةٌ بالمعمول، ولأنّها لما صَيّرَتهُ ماضيًا صارت كالجزء منه وحرفُ الشرط كالداخل على المجموع، وكأنه قال تعالى: ﴿فإن تركتم﴾ الفعل ولذلك ساغ اجتماعُهما. ولن كَلاَ في نفي المستقبل غيرَ أنّه أبلغ وهو حرف مُقتَضَبٌ عند سيبويه والخليل في إحدى الروايتين عنه وفي الرواية الأخرى أصلُه لا إن، وعند الفراء لا فأبدلت ألفها نونًا. والوَقود بالفتح ما توقد به النار وبالضم المصدرُ وقد جاء المصدرُ بالفتح، قال سيبويه: وسمعنا من يَقول وقَدَتِ النارُ وَقودًا عاليًا. والاسمُ بالضم ولعله مصدر سُمِّي به كما قيل فُلانٌ فخرُ وزَينُ

«لم» أمس اتصالاً بالفعل من حيث إنها تغير معنى المضارع فصارت كلمة «إن» الداخلة على الفعل المنفي بـ «لم» بمنزلة الداخلة على المجموع الكائن بمعنى الماضي. فكأنه قيل: فإن تركتم الفعل ولا شك أنها لا تعمل في الماضي. **قوله: (ولذلك ساغ اجتماعهما)** لأنه اجتماع صوري ولا اجتماع في الحقيقة، لأن مدخول كلمة «لم» ومعمولها هو المضارع وحده لا المجموع ومدخول كلمة «إن» هو المجموع. **قوله: (غير أنه أبلغ)** يعني أن كلمة «لن» أبلغ من «لا» لأنها لنفي المستقبل نفيًا مؤكدًا لا مؤبدًا كما زعمه البعض. وفي تفسير الكواشي: أن «لن» أخت «لا» في نفي المستقبل لكن في «لن» زيادة تأكيد ليست في «لا». ومعنى الآية فإن لم تفعلوا معارضة ما نزلنا بإتيان مثله فيما مضى من الزمان ولن تفعلوه أيضًا البتة فيما يستقبل، فاحذروا أن تصلوا النار بتكذيبكم. وإنما قيل لهم هذا الكلام بعد أن ثبتت الحجة عليهم في التوحيد وصدق محمد ﷺ بالآيات السابقة. **قوله: (وهو حرف مقتضب)** أي مرتجل غير منقول من لفظ آخر. وفي الصحاح: اقتضاب الكلام ارتجاله، تقول: هذا شعر مقتضب وكلام مقتضب وارتجال الخطبة والشعر ابتداؤه من غير تهيئة قبل ذلك. وفي الرواية الأخرى عن الخليل: أصله «لا إن» فحذفت الهمزة للتخفيف، فاجتمع ساكنان الألف والنون فحذفت الألف أيضًا فصار «لن». وعند الفراء: أصله «لا» فأبدلت ألفها نونًا. **قوله: (ما توقد به النار)** يعني أن الوقود بالفتح اسم لما يكون سببًا لاشتعال النار والتهابها من حطب ونحوه، والوقود بالضم مصدر بمعنى التوقد والاشتعال. وقد جاء المصدر بالفتح والاسم بالضم. **قوله: (قال سيبويه)** جملة معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه تأييدًا لمجيء المصدر بالفتح.

قوله: (ولعله مصدر) متعلق بقوله: «والاسم بالضم» أي ولعل الوقود بالضم المستعمل اسمًا مصدر في الأصل ثم جعل اسمًا لما يوقد به مجازًا من قبيل استعمال المصدر بمعنى المفعول كالفخر والزين، فإنهما بمعنى الافتخار والتزين ثم استعملا في معنى ما يفتخر به ويتزين به. والحمل على المجاز اللغوي أولى من الحمل على الاشتراك لأن الاشتراك خلاف

بلده وقد قرىء به. والظاهر أن المراد به الاسم وإن أريد به المصدر على حذف مضاف، أي وُقودُها احتراقُ الناسِ والحجارةِ وهي جمع حجر كجمالة جمع جمل وهو قليل غير مُنقاسٍ. والمراد بها الأصنام التي نحَتُوها وقَرَنُوا بها أنفسَهم وعبدوها طَمَعًا في شفاعتِها والانتفاعِ بها واستدفاعِ المضارّ بمكانتها، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] عُذِّبُوا بما هو منشأ جرمهم كما عذب

الأصل فيجب إغلاق بابه بقدر الإمكان. قال المصنف في أصوله المسمى بالمنهاج: إذا تعارض احتمالاً الاشتراك والمجاز يرجح المجاز على الاشتراك لكثرة المجاز بالنسبة إلى المشترك، ولأن المجاز إنما يحتاج إلى القرينة عند استعماله في المعنى المجازي، والمشترك يحتاج إليها في جميع استعمالاته. **قوله:** (وقد قرىء به) أي بضم الواو. والظاهر أن ما قرىء بالضم اسم معناه ما يتوقد به مجازًا لغويًا استعمالاً للمصدر بمعنى المفعول كما يقال: فخر قومه ويراد ما يفتخرون به، فإن المصدر لو كان على حقيقته لكان اسم الذات خبرًا عن المعنى ولوجب أن يحمل الكلام على حذف المضاف. والتقدير وقودها وارتفاع لهبها هو احتراق الناس إلا أن حمل الاحتراق على التوقد بـ «هو» هو يحتاج إلى توجيه لأن الاحتراق صفة الناس، والحجارة والتوقد صفة النار فلا يكون أحدهما هو الآخر حقيقة إلا أن احتراقهما لما كان سببًا لتوقد النار حمل على توقدها حمل «هو» هو مبالغة في سببيته للتوقد. كأنه قيل: ليس توقدها إلا بسبب احتراقهما، كما إذا قيل: الشبع الأكل يكون المعنى أن الشبع يكون بسبب الأكل. **قوله:** (وهو قليل غير منقاس) يعني أن جمع فعل بفتحتين على فعالة نادر مبني على السماع ولا يجري فيه القياس بل مداره اتباع الاستعمال الوارد في كلام الفصحاء مثل: جمل وجمالة وذكر وذكارة. وفي الصحاح: الحجر جمعه في القلة أحجار وفي الكثرة حجارة وحجار، كقولك: جمل وجمالة وجمال وهو نادر وغير منقاس من قست الشيء على غيره فانقاس. **قوله:** (وقرنوا بها أنفسهم وعبدوها) فيه إشارة إلى جواب ما يقال: لم قرن الناس بالحجارة وجعلت معهم وقودًا؟ وتقريره أنهم لما قرنوا بها أنفسهم في الدنيا حيث نحتوها أصنامًا وجعلوها لله أندادًا وعبدوها من دونه قرنت هي بأنفسهم في قوله تعالى: ﴿وقودها الناس والحجارة﴾ وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] والحصب ما يحصب به في النار أي يرمى به، كذا في الصحاح. **قوله:** (بمكانتها) أي بقربها ومنزلتها عند الله تعالى فإن الشفيع إنما يشفع ويدفع عن المشفوع لمكانته ومنزلته عند من يشفع إليه. **قوله:** (ويدل عليه) أي على أن المراد بالحجارة هي الأصنام. وجه الدلالة أن المراد بالضمير المنصوب في قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] هو المشركون وقد عطف عليه

الكافرون بما كنزوه أو بنقيض ما كانوا يتوقعون زيادةً في تحسرهم. وقيل: الذهب والفضة التي كانوا يكنزونها ويَغتَرُّونَ بها وعلى هذا لم يكن لتخصيص إعدادِ هذا النوع من العذاب بالكفار وجه. وقيل: حجارة الكِبريت وهو تخصيصٌ بغير دليل وإبطالٌ للمقصود إذ الغرض تهويلُ شأنِها وتفاقم لَهَبِها بحيث تَتَّقِد بما لا يتقد به غيرها، والكبريت يتّقِد به كل نار وإن ضعفت فإن صح هذا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، فلعله أراد به أن

الأصنام وحكم عليهم بأنهم جميعًا حصب جهنم فكان ذلك تفسيرًا لهذه الآية، لأن قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأنبياء: ٩٨] في معنى أن الناس والحجارة، وقوله: ﴿حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] في معنى ﴿وقودها﴾. **قوله: (أو بنقيض ما كانوا يتوقعون)** منها أن تشفع لهم وتدفع المضار عن أنفسهم لمكانتها عند الله، فجعلها الله تعالى عذابًا عليهم بأن قرنهم بها محماة في نار جهنم زيادة في تحسرهم، لأن حرمان الإنسان مما يتوقعه يوجب التحسر والتهلف خصوصًا إذا فات وأدى إلى شر فظيع وعذاب عظيم، ونحوه في كونه تعذيبًا بنقيض ما يتوقع ما يفعل بالذين يكنزون الذهب والفضة ولا يصرفونها فيما أوجبه الله تعالى من الحقوق فضلاً عن نوافل القربات حيث يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم. والمصنف أشار إلى هذا بقوله: «وقيل الذهب والفضة» أي قيل المراد بالحجارة الذهب والفضة اللتين كان أصحابهما يكنزونهما، ثم قال: «وعلى هذا لم يكن لتخصيص إعداد هذا النوع من العذاب بالكفار وجه» يعني أن قوله تعالى: ﴿أعدت للكافرين﴾ بلام الاختصاص يدل على أن هذا النوع من العذاب مختص بالكافرين وعلى أن علة التعذيب هي كفرهم من حيث إن ترتب الحكم على الوصف يشعر بعلية الوصف والحال أنه غير مختص بهم بل يعذب بها الكانزون من المؤمنين. **قوله: (وقيل حجارة الكبريت)** ذكر في التيسير نقلاً عن ابن مسعود وابن عباس وابن جريج رضي الله عنهم: هي حجارة الكبريت، وإنما خصت بالذكر لأن فيها خمسة أشياء كل واحد سبب لشدة العذاب وهي: أنها أسرع اتقادًا وأبطأ خمودًا وأنتن رائحة وأشد حرًا وألصق بالبدن. وروي وأكثر دخانًا بدل أبطأ خمودًا. **قوله: (وهو تخصيص بغير دليل)** نقلي يدل على أن المراد بالحجارة الحجارة المخصوصة. وأيضًا هذا التخصيص يبطل ما هو المقصود من توصيف النار بمضمون الموصول مع صلته فإن الغرض من توصيفها به تهويل شأنها وتفاقم أمرها أي تعاظمه، يقال: تفاقم الأمر أي تعاظم. ووجه دلالة التوصيف المذكور على ما ذكر من التهويل دلالته على أنها لا تتقد بها نار الدنيا فإن نار الدنيا لو جعل الناس الحجارة المطلقة فيها لكانت تخمد وتنطفىء بخلاف تلك النار، فإنها لا تخمد ولا تنطفىء بل يشتد اشتعالها بأول مسها بها. وهذا المقصود لا يحصل بتخصيص الحجارة بحجارة الكبريت، فإن الكبريت

الأحجار كلّها لتلك النار كحجارة الكبريت لسائر النيران. ولمّا كانت الآيةُ مدنيةً نزلت بعدما نَزَل بمكة قولُه تعالى في سورة التحريم ﴿نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾ [التحريم: ٦٠] وسمعوه صح تعريف النار ووقوع الجملة صلة فإنها يجب أن تكون قصةً معلومةً.

﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾ هُيِّئَت لهم وجُعِلَت عُدّةً لعذَابِهم. وقرىء اعتِدَت

تتقد به كل نار وإن ضعفت فاتقادها بالكبريت لا يدل على قوتها وتفاقم لهبها. فإن صح هذا القول عن ابن عباس فلعله عنى أن الأحجار كلها لتلك النار فحجارة الكبريت لسائر النيران، يعني أن المراد بالحجارة المذكورة في الآية الأحجار كلها بناء على قاعدة أن المجموع المحلى باللام للعموم والاستغراق. وقول ابن عباس رضي الله عنهما «هي حجارة الكبريت» محمول على التشبيه البليغ بأن يجعل ضمير «هي» للحجارة المحمولة على العموم ويحكم عليها بأنها حجارة الكبريت بحذف أداة التشبيه مبالغة في التشبيه. **قوله**: (ولمّا كانت الآية مدنية) لما تقرر أن هذه السورة كلها مدنية إلا قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨١] فإن هذه الآية نزلت يوم عرفة بمنى في حجة الوداع، وهو إشارة إلى جواب ما يقال: لم جاءت النار الموصوفة بهذه الجملة منكرة في سورة التحريم وههنا معرفة؟ وإلى جواب ما يقال: صلة «الذين» و «التي» يجب أن تكون قصة معلومة للمخاطب فكيف علم أولئك أن نار الآخرة توقد بالناس والحجارة؟ وحاصل الجواب أن الآية التي في سورة التحريم نزلت بمكة فعرفت الكفار منها نارًا منكرة موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت بالمدينة هذه الآية التي في سورة البقرة مشتملة على ذكرها معرفة لكونها معهودة مشارًا إلى ما عرفوه أولاً وهو النار الموصوفة بتلك الجملة، فكانت تلك الجملة معهودة معلومة الانتساب إلى تلك النار فصح جعلها صلة. ذكر في الحواشي الشريفية: أنه اعترض عليه أولاً بأن سماع الآية التي في سورة التحريم لا يفيدهم العلم إذ لا يعتقدون حقيقتها، وأجيب بأن إدراكهم الحاصل بالسماع كافٍ في ذلك ولا يحتاج إلى أن يجزموا، وثانيًا بأن الصفة يجب أن تكون معلومة الانتساب إلى الموصول كالصلة ومن ثم اشتهر أن الصفات قبل العلم بها إخبار، والإخبار بعد العلم بها أوصاف فيعود السؤال بعينه في قوله تعالى: ﴿نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾ [التحريم: ٦] وأجيب بأن الصلة والصفة يجب كونهما معلومتين للمخاطب لا لكل سامع وما في سورة التحريم خطاب للمؤمنين وقد علموا ذلك بسماعهم من النبي ﷺ، ولما سمع الكفار ذلك الخطاب أدركوا منه نارًا موصوفة بتلك الجملة فجعلت صلة فيما خوطبوا به إلى هنا كلام الشريف.

من العَتاد بمعنى العُدَّة والجملة استينافٌ أو حالٌ بإضمار قد من النارِ لا الضمير الذي في وَقودها وإن جعلتَهُ مصدرًا للفصل بينهما بالخبر. وفي الآيتين ما يدل علىٰ النبوة من وجوه: الأوّل ما فيهما من التحدّي والتحريض على الجِدّ وبذل الوُسع في المعارضة

قوله: (من العتاد) بمعنى العدة في الصحاح: أن العدة ما أعددته لحوادث الدهر من المال والسلاح ويقال: اعتده اعتادًا أي أعده ليوم كذا والعتاد العدة. **قوله:** (والجملة استيناف) لأنها وقعت جوابًا لمن قال: لم كان أمرها بهذه الشدة والفظاعة حتى كان وقودها الناس والحجارة؟ أو قال: لمن أعدت هي وهي بهذه الشدة؟ فقيل: إنها أعدت للكافرين الذين جعلوا الله شركاء وعبدوها فلا جرم كانوا أحقاء بأن يكونوا مع معبودهم وقودًا لها، فعلى هذا لا يكون لها محل من الإعراب. وقال أبوا نارًا: محلها النصب على أنها حال من النار والعامل فيها «اتقوا» والماضي المثبت إذا وقع حالاً لا بد فيه من «قد» ظاهرة وهو كثير أو مضمرة كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾ [النساء: ٩٠] أي قد حصرت. وعلى تقدير كونها حالاً تكون منتقلة لأنها يجب أن تكون قيدًا لعاملها بأن يتقيد تعلق ذلك العامل بالفاعل أو المفعول بوقت حصول مضمون الحال وهو إنما يتصور بأن لا يكون مضمون الحال لازمًا لذي الحال مطلقًا، أي سواء تعلق به مضمون العامل أو لا، ولا يكون بحيث يثبت له تارة ولا يثبت له أخرى حتى يصح تقييد مضمون العامل به بوقت ثبوت مضمون الحال له أو بوقت عدم ثبوته. وكون النار معدة للكافرين لازم لها مطلقًا أي سواء اتقوا منها أو لم يتقوا فيكون حالاً مؤكدة والحال المؤكدة ليست تفيد تقييد عاملها. **قوله:** (لا الضمير) أي لا يجوز أن تكون الجملة حالاً من الضمير المجرور في «وقودها» وإن جعلت الوقود مصدرًا حتى يكون الضمير فاعلاً معنى وإن كان مضافًا إليه صورة. والفاعل يصلح أن يكون ذا حال بخلاف المضاف إليه والمصدر يعمل في الحال بخلاف ما إذا كان «الوقود» اسمًا جامدًا بمعنى الوقود فإنه لا يصلح إعماله في الحال. فعلى تقدير كون الوقود مصدرًا وإن كان يتوهم جواز كون الجملة حالاً من ضمير وقودها بناء على صحة إعمال المصدر، وكون الضمير فاعلاً في المعنى لكنه لا يجوز ذلك لأنه يستلزم كون المصدر عاملاً في تلك الجملة مع توسط شيء أجنبي بينهما وهو خبر المبتدأ الذي هو الناس وما عطف عليه، والمصدر لا يعمل إذا وقع بينه وبين معموله شيء أجنبي لكونه اسمًا ضعيف العمل. **قوله:** (وفي الآيتين) وهما قوله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب﴾ الآية مع قوله: ﴿فإن لم تفعلوا﴾ الآية جعل مجموع الآيتين دليل النبوة مع أن المفهوم من سائر كتب التفسير هو الاستدلال بالثانية فقط، لأن الاستدلال بكل واحد من الوجوه الثلاثة المذكورة إنما تستفاد من مجموعهما فلكل واحدة من الآيتين مدخل في كل واحد من تلك الوجوه. **قوله:** (الأول ما فيهما الخ) يعني

بالتقريع والتهديد وتعليق الوعيد على عدم الإتيان بما يعارض أقصرَ سورةٍ من سُوَر القرآن العزيز. ثم إنّهم مع كثرتهم واشتهارِهم بالفصاحة وتهالكهم على المضادّة لم يَتَصَدُّوا للمعارضة والتَجَأوا إلى جلاءِ الوطن وبذلِ المُهَجِ. والثاني أنهما تتضمنان الإخبارَ عن الغيب على ما هو به فإنهم لو عارضوه بشيء لامتنع خفاؤه عادةً سيما والطاعِنون فيه أكثر من الذابين عنه في كل عصر. والثالث أنه صلى الله عليه وسلم لو شك في أمره لَمَا دعاهم إلى المعارضة بهذه المبالغة مخافَةَ أن يُعارض فتدحضُ حجّتُه وقوله تعالى: ﴿أُعدّت للكافرين﴾ دل على أن النار مخلوقة معدّة الآن لهم.

﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ﴾ عَطفٌ على الجملة السابقة والمقصودُ عطفُ حالِ مَن آمن بالقرآن العظيم ووُصِف ثوابه على حالِ مَن كفر به

أن مجموع الآيتين مشتمل على التحدي بقوله: ﴿فأتو بسورة من مثله﴾ وعلى التحريض على الجد وبذل الوسع في المعارضة بقوله تعالى: ﴿وادعوا شهداءكم من دون الله﴾ وعلى التقريع بنسبة الكذب إليهم بقوله: ﴿إن كنتم صادقين﴾ وعلى التهديد وتعلق الوعيد على عدم الإتيان بقوله. ﴿فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا﴾ الآية وهذه الأمور توجب التهاب حميتهم وشدة اهتمامهم على المعارضة، ومع ذلك لم يتصدوا للمعارضة والتجأوا إلى خراب الوطن وبذل المهج، فدل ذلك على أن القرآن معجز خارج عن مقدور البشر وأن مبلغه نبي صادق مبلغ عن الله تعالى. ولما ورد على هذا الوجه أن يقال: عجز طائفة مخصوصة عن المعارضة لا يدل على إعجازه أشار إلى دفعه بقوله: «ثم إنهم مع كثرتهم واشتهارهم بالفصاحة وتهالكهم» أي حرصهم «على المضادة» ومحصوله أنهم مع اتصافهم بهذه الأوصاف علم عادة أنه معجز ومعجوز عنه أبد الدهر، إذ لا يتصور الزيادة على ما كانوا عليه من العدد وكثرة الأسباب الداعية إلى المعارضة. **قوله**: (والثاني أنهما تتضمنان الأخبار عن الغيب) أما تضمن الآية الثانية إياه فلاشتمالها على الإخبار بأنهم لن يفعلوه وهو غيب لم يعلمه إلا الله تعالى لأنه لا يدرك بالحس ولا تقتضيه بديهة العقل، وأما تضمن الآية الأولى إياه فلأنها وإن كانت بصريحها إنشاء التحدي والتحريض على بذل الوسع في المعارضة والتقريع بنسبة الكذب إليهم، لكن مضمونها ومحصول معناها الإخبار عن معارضتهم بكونها معجوزًا عنها وهو إخبار عن الغيب على ما هو به. **قوله**: (فإنهم لو عارضوه بشيء) علة لكون إخباره عن الغيب على الوجه الذي هو عليه في الواقع، فكأنه قيل: لم قلت إن الإخبار عن معارضتهم لشيء من القرآن بأنها لا تقع البتة مطابق للواقع مع أنه يحتمل أنهم عارضوه بشيء لكنه لم ينقل إلينا لمانع وعدم علمنا بشيء لا يستلزم عدم وقوعه في نفس الأمر؟ فأجاب عنه بذلك.

....

قوله: (من الذابين) أي الدافعين الذين يدفعون عنه المطاعن. وفي الحواشي الشريفية: صدق الإخبار عن الغيب إنما يعلم بعد انقراض الأعصار كلها فإن عدم الإتيان في زمان مخصوص لا يوجب صدق الإخبار بأنهم لا يأتون به فيما يأتي من الزمان، وإذا توقف العلم بصدق الإخبار عن الغيب على انقراض الأعصار كلها كيف يكون الإتيان دليلاً على حقية أمر النبوة في حق من كلف بالتصديق به مطلقًا فضلاً عنه في حق المخاطبين؟ وأجيب بأنه خطاب مشافهة فيختص بالموجوذين فإذا انقرضوا ولم يفعلوا تبين صدقه وكان معجزة، وكذا قبل انقراضهم للقطع بأن قدرتهم لا تزيد بعد ذلك الزمان الذي تحدوا فيه. **قوله:** (**والثالث أنه ﷺ لو شك في أمره**) أي في أمر القرآن وإمكان معارضته يعني أنه عليه الصلاة والسلام لو لم يكن صادقًا في دعوى النبوة وكان ما بلغه من القرآن تقوله من تلقاء نفسه لاحتمل عنده أن يعارضوه، وكان ذلك مشكوكًا عنده بل مقطوعًا به لعلمه بكونهم من فرسان مضمار الفصاحة والبلاغة فيمتنع بذلك عن دعوتهم إلى المعارضة بهذه المبالغة والتقريع والتهديد صونًا لعرضه واحترازًا من كونه محجوجًا عليه، فلما لم يتحاش عنها بل أقدم عليها بصدق عزيمة ونشاط قلب علم بذلك أنه صادق في دعوى النبوة. **قوله:** (**فتدحض حجته**) أي فتبطل، يقال: دحضت حجته دحوضًا أي بطلت. **قوله:** (**دل على أن النار مخلوقة معدة الآن لهم**) فإن جمهور أهل السنة ذهبوا إلى أن الجنة والنار مخلوقتان الآن واستدلوا عليه بوجوه كثيرة منها: قوله تعالى في حق الجنة ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣] وقوله: ﴿أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾ [الحديد: ٢١] وفي حق النار ﴿أعدت للكافرين﴾ خلافًا للمعتزلة فإنهم قالوا: إنهما لم يخلقا بعد وإنما يخلقان يوم القيامة عند حضور أهلهما.

قوله: (**عطف على الجملة السابقة**) ليس المراد بالجملة السابقة ما هو مصطلح النحاة والكلام المتضمن لجملتين وإسناد إحديهما إلى الأخرى، لأنه يجب في عطف الجمل تحقق المناسبة والمشاكلة بين المعطوف والمعطوف عليه من الخبرية والإنشائية ولا مناسبة بين هذه الجملة الأمرية وبين ما وقع قبلها من الجمل، إذ لم يسبق عليها أمر ولا نهي حتى يصح عطفها عليه. بل المراد بها جملة الكلام الوارد في حال من كفر بالقرآن وكيفية عقابه وهي مجموع قوله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب﴾ إلى قوله: ﴿أعدت للكافرين﴾ وبالجملة المعطوفة مجموع قوله تعالى: ﴿وبشر الذين آمنوا﴾ إلى قوله: ﴿وهم فيها خالدون﴾ عطف هذا المجموع على المجموع الأول على طريق عطف القصة على القصة وهو عطف مجموع جمل متعددة مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر. والمعتبر في مثل هذا العطف تناسب القصتين لا تناسب جمل القصتين، ولو كان المعطوف خصوص الجملة الأمرية لاحتيج إلى

وكيفيَّة عقابه على ما جرت به العادة الآلهية من أن يشفع الترغيبَ بالترهيب تنشيطًا لاكتساب ما يُنجِي وتَثبيطًا عن اقتراف ما يُردِي، لا عطفُ الفعلِ نفسِه حتى يَجِبَ أن يُطلب له ما يشاكله من أمر أو نهي فيعطفَ عليه، أو على فاتقوا لأنهم إذا لم يأتوا بما يعارضه بعد التحدّي ظهر إعجازُه وإذا ظهر ذلك من كفر به استوجب العقاب ومن آمن به

أن يطلب ما تشاكله من أمر أو نهي حتى يصح عطفها عليه، بل المعطوف عليه هو مجموع القصة المتعلقة بأحوال المرتابين في حقية القرآن من تكليفهم بإتيان ما يساوي أقصر سورة مما نزل وتقريعهم وتهديدهم وإيعادهم بالنار الموصوفة. والمعطوف هو مجموع القصة المتعلقة ببشارة المؤمنين الذين جمعوا بين الإيمان والأعمالِ الصالحة كما صرح به بقوله: «والمقصود عطف حال من آمر بالقرآن» الخ فإن تصريح بأنه من قبيل عطف القصة على القصة وهو يتضمن بيان الغرض الذي سيق له كل واحدة من القصتين ليظهر التناسب بينهما، فإن كل واحد من الضدين ومن النقيضين مناسب للآخر لاشتراك الضدين في التضاد والنقيضين في التناقض، فإن كل واحد من الضدين مضاد للآخر وكذا كل واحد من النقيضين مناقض للآخر. والتنشيط والتحريك والتحريض وذلك يحصل بالترغيب، والتثبيط المنع والصرف وذلك يحصل بالترهيب والتخويف. قوله: (لا عطف الفعل نفسه) معطوف على قوله: «عطف حال من آمن». قوله: (فيعطف) بالنصب عطف على «يجب». قوله: (أو على فاتقوا) عطف على قوله: «على الجملة السابقة». قال الشريف المحقق رحمه الله: فيه ضعف من وجهين: أحدهما أن قوله تعالى: ﴿فاتقوا﴾ جواب للشرط السابق فإن عطف قوله: ﴿وبشر﴾ عليه كان التقدير فإن لم تفعلوا فبشر الذين آمنوا ولا ارتباط بينهما، وثانيهما أن عطف الأمر لمخاطب على الأمر لمخاطب آخر إنما يحسن إذا صرح بالنداء كما في قولك: يا بني تميم احذروا عقوبة ما جنيتم، وبشر يا فلان بني أسد بإحساني إليهم، وأما بدون التصريح فقد منعه النحاة. والمصنف أشار إلى جوابهما بقوله: «لأنهم إذا لم يأتوا بما يعارضه بعد التحدي ظهر إعجازه» الخ وبيان كونه جوابًا عن الأول أنه قد مر أن قوله تعالى: ﴿فاتقوا النار﴾ كناية عما هو جزاء حقيقة وهو قوله: «ظهر أنه معجز» وأن التصديق به واجب وأن تخويف المنكرين ببيان أنهم يستوجبون العقاب بكفرهم وإنكارهم إنما رتب على الشرط المذكور وهو عجزهم عن معارضة القرآن لكونه لازمًا لما هو مرتب عليه حقيقة، وهو ظهور كون القرآن معجزًا وتحقق صدق النبي ﷺ. فكما أن تخويف الكفار ببيان استحقاقهم مرتب على الشرط المذكور بهذا الوجه فكذا بشارة المؤمنين ببيان استحقاقهم الثواب مرتب عليه بالوجه المذكور، لأن ظهور إعجازه وصدق مبلغه كما يستلزم استحقاق من كذبهما العذاب الأليم يستلزم أيضًا استحقاق من آمن بهما الثواب العظيم، وإذا صح ارتباط كل واحد منهما

استحقّ الثواب، وذلك يستدعي أن يُخوِّفَ هؤلاء ويُبَشِّرَ هؤلاء. وإنما أمر الرسول ﷺ أو عالِم كل عصر أو كل أحد يقدر على البشارة بأن يبشرهم، ولم يخاطِبهم بالبشارة كما

بالشرط المذكور بهذا الوجه صح عطف أحدهما على الآخر. وبيان كون ما ذكره المصنف جوابًا عن الوجه الثاني من وجهي الضعف أن ما ذكر إنما يلزم إذا كان المخاطب بأحد الأمرين مغايرًا للمخاطب بالآخر صورة ومعنى وههنا ليس كذلك بل هما متحدان معنى، فإن المراد «بالذين آمنوا» هم الذين عجزوا عن المعارضة فتيقنوا بإعجاز القرآن وصدقوا مبلغه فآمنوا به، كما أشار إليه المصنف بقوله: «ولم يخاطبهم بالبشارة» أي ولم يخاطب الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الذين عجزوا عن المعارضة فتيقنوا بإعجاز القرآن وصدق مبلغه فآمنوا به بالبشارة كما خاطب الكفرة منهم بالإنذار والوعيد فإنه يدل على أن المخاطب بالأمر الثاني في المعنى هم الذين عجزوا عن المعارضة واستبان الحق عندهم خاطبهم ليستبشروا بما ذكر بشرط إيمانهم وإتيانهم بالأعمال الصالحة كما خاطبهم باستحقاق العقاب بشرط عنادهم. إلا أنه عدل عن خطابهم في الأمر الثاني إلى خطاب النبي ﷺ تفخيمًا لشأن المؤمنين بتغيير أسلوب الكلام في شأنهم تنبيهًا على أنهم أحقاء لأن يبشرهم سيد المرسلين ﷺ أو يبشرهم عالم كل عصرٍ أو كل أحد يقدر على البشارة ويهنئهم بما أعد لهم من الملك العظيم والنعيم المقيم، ولما كان الخطاب بالأمرين واحدًا في المعنى صح عطف الثاني على الأول بدون التصريح بالنداء. ولم يتعرض السكاكي في «المفتاح» لعطف القصة على القصة وجعل قوله تعالى: ﴿وبشر﴾ معطوفًا على «قل» مقدرًا قبل قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم﴾ أي قل كذا وكذا وبشر المؤمنين، ويرد عليه أن قوله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا﴾ لا يصلح أن يكون مقالة النبي ﷺ إلا أن يتعسف بما ذكره السكاكي وهو قوله: فكأنه تعالى أمر النبي ﷺ بأن يؤدي معنى هذا الكلام بعبارة نفسه أو يقول مثلاً: وإن كنتم في ريب مما نزل الله علي فأتوا الخ». واختار صاحب «الإيضاح» أن يكون معطوفًا على مقدر بعد ﴿أعدت﴾ أي فانذر الذين كفروا بتلك النار وبشر الذين آمنوا. وهذا أحسن ما قيل ههنا بعد الوجه المختار وهو كونه من قبيل عطف القصة على القصة.

قوله: (**وإنما أمر الرسول أو عالم كل عصر الخ**) إشارة إلى جواب ما يقال من أن ما ذكر في توجيه عطف الأمر الثاني على الأول وبيان وجه ارتباط كل واحد منهما بالشرط السابق يستدعي أن يخاطب المستحقون للثواب بأن يبشروا بذلك كما خوطب الكفار بأن يهددوا بالعقاب، فلم عدل على ذلك إلى أن يؤمر غيرهم بأن يبشرهم بذلك؟ وتقرير الجواب أن فيه فائدتين: الأولى تفخيم شأنهم بأن يتغير أسلوب المعاملة معهم عن أسلوب المعاملة مع أضدادهم، فإن تغيير أسلوب الوعد عن أسلوب الوعيد له مدخل في الدلالة على تباعد

خاطب الكفرة تفخيمًا لشأنهم وإيذانًا بأنهم أحقاء بأن يبشروا ويهنأوا بما أعدّ لهم. وقرئ: وبُشِّرَ على البناء للمفعول عطفًا على أعدّت، فيكون استئنافًا. والبشارة الخبر السارّ فإنه يُظهر أثر السرور في البشرة ولذلك قال الفقهاء: البشارة هي الخبر الأول حتى لو قال الرجل لعبيده: من بشرني بقدوم ولدي فهو حرّ، فأخبروه فرادى عتق أوّلهم، ولو قال: من

قدر متعلقهما، والثانية الإيذان بأنهم أحقاء بأن يبشرهم غيرهم. وأشار في ضمن الجواب إلى أنه لم يعين أن المخاطب بهذا الخطاب من هو تكثيرًا للفائدة أو يمكن حينئذ أن يحمل الكلام على كل واحد من الاحتمالات الثلاثة وهي أن يكون المأمور هو الرسول ﷺ خاصة لما هو المتبادر من الخطابات الواقعة في القرآن أو عالم كل عصر، لأن بيان الأحكام وتبليغ الوعد والوعيد بطريق الخلافة عن رسول الله ﷺ مختص بالعلماء الذين هم ورثة الأنبياء أو كل أحد يقدر على البشارة. وهذا الوجه أحسن وأجزل لأنه يؤذن أن الأمر لفخامته وعلو شأنه حقيق لأن يبشر به كل من يقدر على البشارة كما هو شأن الأمور العظام. وقرأ زيد بن علي رضي الله عنه «وبشر» على لفظ المبني للمفعول عطفًا على «أعدت» فعلى هذه القراءة تعين أن يكون أعدت جملة مستأنفة ولا يجوز كونها حالاً لأنها لو كانت حالاً من النار وكان قوله: ﴿وبشر الذين آمنوا﴾ عطفًا عليها لكان أيضاً حالاً منها، ولا وجه له إذ لا يمكن أن يكون مضمون جملة وبشر بيانًا لهيئة النار. وفي الصحاح: البشرة والبشر ظاهر جلد الإنسان، وبشرة الأرض ما ظهر من نباتها، وبشرت الرجل أبشره بالضم بشرًا من البشرى وكذلك الإبشار والتبشير ففيه ثلاث لغات. والاسم البشارة والبشارة بالكسر والضم، ويقال: بشرته بمولود فأبشر إبشارًا أي سر، وبشرت بكذا بالكسر أبشر أي استبشرت به، وأتاني أمر بشرت به أي سررت به إلى هنا كلام الجوهري. جعل لفظ البشارة اسمًا للخبر السار لكونه سببًا لظهور أثر السرور في البشرة، فإن النفس إذا سرت انتشر الدم في الأعضاء انتشار الماء في الشجرة فتنبسط بشرة الوجه. وروي عن سيبويه أنه قال: أول بشرة تتغير بشرة الوجه من خير أو شر. واستشهد بقوله:

يبشرني الغراب ببين أهلي ... فقلت له ثكلتك من بشير

أي فقدتك، استعمله في مطلق الفقد. والثكل في الأصل فقدان المرأة ولدها يقال: ثكلته أمه أي فقدته، والمشهور استعمالها في الخير. ولذلك فسرها المصنف بالخبر السار ولما كان ما يفيد السرور من الأخبار المسموعة على التعاقب أوّلها. قيل: إذا قال لعبيدة: أيكم بشرني بقدوم ولدي فهو حر فبشروه فرادى عتق الأول، لأنه هو الذي أظهر بخبره سروره دون الباقين. **قوله:** (فرادى) أشار إلى أنهم لو أخبروه معًا عتقوا كلهم لأنهم جميعًا أظهروا سروره. ولو قال بدل «بشرني» «أخبرني» عتقوا جميعًا لأنهم أخبروه وإن كان

أخبرني عَتَقُوا جميعًا. وأمَّا قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [آل عمران: ٢١] فعلى التهكم أو على طريقة قوله:

تحيّةُ بينِهم ضربٌ وجيع

والصالحات جمع صالحة وهي من الصفات الغالبة التي تجري مجرَى الأسماء

إخبارهم على سبيل التعاقب، لأن الإخبار في المتعارف أن تذكر الجملة الخبرية ويراد بها معناه سواء أفادت العلم أم لا، وإن كان في أصل اللغة بمعنى إعلام مضمون الجملة أو إعلام أنه عالم به وما لم يقصدوا به الإعلام لا يسمى خبرًا. ولما ورد أن يقال: كيف قيل إن البشارة اسم للخبر السار وقد جاء في القرآن ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [آل عمران: ٢١] أجاب عنه بأنه محمول على التهكم أي الاستعارة التهكمية، وهي استعارة اسم أحد الضدين للآخر بناء على تنزيل المضاد منزلة اسم البشارة للتناسب كما استعير اسم البشارة للنذارة بجامع التضاد بأن نزل تضادهما منزلة اسم لقصد التهكم والاستهزاء وزيادة غيظ الكفار.

قوله: (أو على طريقة قوله:

تحية بينهم ضرب وجيع)

أي على طريق أن تجعل إفراد البشارة نوعين: متعارفًا وهو الخبر السار، وغير متعارف وهو الخبر المؤلم كالإخبار بأن مصيرهم إلى العذاب الأليم. كما جعل الشاعر إفراد التحية نوعين: متعارفًا وهو ما يجيء به على قصد التعظيم، وغير متعارف وهو الضرب الوجيع الواقع في أول الملاقاة إذ لا معنى لتشبيه التحية بالضرب. وأول البيت:

وخيل قد دلفت بها لخيل

ودلفت بمعنى دنوت عدي إلى الخيل بالباء.

قوله: **(وهي من الصفات الغالبة)** أي من الصفات التي غلبت عليها الاسمية حيث غلب استعمالها بلا قصد إلى موصوف تجري عليه، فإن صالحة في الأصل صفة للدلالة على ذات مبهمة يقوم بها معنى الصلاح ثم غلب عليها الاسمية أي غلب استعمالها فيما يتقرب به إلى الله تعالى. واستشهد بقول الحطيئة على استعمال صالحة استعمال الأسماء من غير قصد إلى موصوف. والحطيئة بضم الحاء المهملة وفتح الهمزة على وزن الحميرة، والحطيء على فعيل الرذل من الرجال والحطيئة الرجل القصير سمي به الحطيئة لدمامته وقصره. حكي أن النعمان بن المنذر وفدت عليه الوفود وفيهم أوس فقال لهم: احضروا غدًا فإني ملبس هذه الحلة أكرمكم. فلما كان الغد حضر الوفود إلا أوسًا فقيل له: لم تتخلف؟ فقال: إن كان

كالحسنة. قال الحُطَيئة:

كيف الهجاء وما تنفك صالحةٌ من آل لأمٍ بظهر الغيب تأتيني

وهي من الأعمَال ما سوّه الشرعُ وحسّنه وتأنيثها على تأويل الخصلة أو الخَلَّة واللامُ فيها للجنس، وعطفُ العمل على الإيمان مُرتّبًا للحكم عليهما إشعارًا بأنّ السبب في استحقاق هذه البشارة مجموعُ الأمرين والجمعُ بين الوصفين فإن الإيمان الذي هو عبارة عن التحقيق والتصديق أُسٌّ والعمل الصالح كالبناء عليه ولا غَناء بِأُسٍّ لا بناء عليه. ولذلك قَلّمَا ذُكِرَا منفردين. وفيه دليل على أنها خارجة عن مسمى الإيمان إذ الأصل أن

المراد غيري فأجمل الأشياء أن لا أحضر، وإن كنت المراد فسأطلب. فلما جلس النعمان غدًا في مجلسه ولم ير أوسًا قال: اذهبوا إليه وقولوا له احضر آمنًا مما خفت. فحضروا لبس الحلة فحسده قوم من أكابر العرب لأجل أن خصه النعمان بالحلة وقالوا للحطيئة: اهجه ولك ثلثمائة بعير. فقال: كيف أهجو كريمًا كل ما في رحلي حتى شسع نعلي منه. وأنشد الحطيئة:

(كيف الهجاء وما تنفك صالحة من آل لأمٍ بظهر الغيب تأتيني)

قوله: «ما تنفك» من الأفعال الناقصة أي تأتيني تلك الصالحة من آل لاءم ملتبسين بالغيب أي غائبين، والظهر مقحم لتأكيد معنى الغيب حيث أثبت له ظهر يستند إليه ويتقوّى به، ومثله كثير فإنهم إذا أرادوا المبالغة في شيء يضيفون إليه الظهر ليدل على قوته. وقوله من «آل لاءم» أيضًا متعلق «بتأتيني».

قوله: (وتأنيثها على تأويل الخصلة) يعني أن تأنيث الصالحة مبني على اعتبار كون موصوفها مؤنثًا في الأصل أي بعد ما غلب عليها عدم الجري على الموصوف أنثت أيضًا اعتبارً لتأنيث موصوفها حال جريها عليه، ولم تنقل إلى الاسمية حتى تكون التاء علامة لنقلها من الوصفية إلى الاسمية كما في النطيحة، فإنها منقولة من الوصفية بجعلها اسمًا للكبش المنطوح الذي مات بالنطح والتاء فيها من حيث استعمالها علامة النقل بخلاف نحو الصالحة والحسنة فإنها من الصفات الجارية مجرى الاسم من حيث استعمالها اسمًا وعدم إجرائها على الموصوف فكأنها ليس لها موصوف. والخلة بفتح الخاء المعجمة الخصلة. **قوله**: (واللام فيها للجنس) أي لاستغراق جميع ما يطلق عليه لفظ الصالحات لما مر من قوله: «والجموع وأسماؤها المحلاة باللام للعموم حيث لا عهد» وليس منها معهود خارجي من جنس الصالحة حتى يكون تعريف الصالحات للعهد الخارجي، إلا أنه لا يجوز أن يراد به جميع أفراد الأعمال الصالحة لأن المبشر بالجنة ليس يأتي بجميعها إذ ليس في وسع أحد أن يأتي بكل ما

....

يصدق عليه أنه عمل صالح، بل المراد به جميع ما يجب على كل مكلف بالنظر إلى حاله فيختلف باختلاف أحوال المكلفين من الغنى والفقر والإقامة والسفر والصحة والمرض إلى غير ذلك. مثلاً تجب الزكاة أو الحج أو إتمام الصلوات أو تخيير الصوم على واحد دون آخر على حسب اختلاف حاله، فمعنى قوله تعالى: ﴿وعملوا الصالحات﴾ أن كل واحد عمل جميع ما يجب عليه من الأعمال على حسب حاله، والقرينة على هذا المعنى اختلاف أحوال المكلفين في التكاليف. فإن اللام الداخلة على اسم الجنس تكون لتعريف العهد الخارجي إن كان هناك معهود خارجي، وإلا فقد تكون لتعريف نفس الحقيقة من حيث هي وكثيرًا ما تكون لتعريف الحقيقة من حيث وجودها في ضمن الأفراد. وليس المراد من اللام في «الصالحات» تعريف نفس الحقيقة من حيث هي لأن الجمعية وكذا تعلق العمل بها يدلان على أن المقصود الأفراد دون نفس الحقيقة فلم يبق إلا احتمال كونها للاستغراق وكونها للعهد الذهني فإن وجدت قرينة البعضية تحمل عليها وإلا فتحمل على العموم سواء كان المعرف بلام الجنس مفردًا أو جمعًا إلا أن اللام الداخلة على المفرد واللام الداخلة على الجمع بينهما فرق على تقدير كونهما للعهد الذهني من حيث إن المفرد كالرجل يجوز أن يراد به البعض. فيجوز أن يراد به البعض إلى الواحد لقيام الجنسية بكل واحد من الأفراد بخلاف الجمع فإنه إن أريد به البعض فلا يجوز أن يراد به البعض إلى الواحد وإنما يجوز أن يراد به البعض لا إلى الواحد وإنما يجوز إلى الثلاثة فقط، لأن المراد به الجنس بصيغة الجمعية ولا جمعية في أقل من الثلاثة لأن أقل الجموع هو الثلاثة. ولا فرق بينهما على تقدير كونهما للاستغراق والعموم، فإن استغراق الجمع كاستغراق المفرد في التناول لكل واحد واحد فإن الحكم المنسوب إلى المفرد المستغرق يكون منسوبًا إلى كل واحد من أفراد الجنس، فكذا الحال في الجمع المستغرق. وقيل: استغراق الجمع إنما يكون بتناول الحكم لكل جماعة لأنها آحاد مدلوله، ومن ههنا يقال: الكتاب أكثر من الكتب والملك أكثر من الملائكة. **قوله: (وعطف العمل على الإيمان مرتبًا للحكم)** الضميران المستتران في عطف ومرتبًا على صيغة اسم الفاعل راجعان إلى الله تعالى. والمراد بالحكم الذي رتبه عليهما هو التبشير بأن لهم جنات. وقوله: «إشعارًا» علة للعطف المقيد، ووجه الإشعار ما اشتهر من أن ترتب الحكم على الوصف مشعر بعليته له. **قوله: (فإن الإيمان الخ)** علة لكون السبب مجموع الأمرين. والأس بضم الهمزة بمعنى الأساس. والغناء بالفتح النفع والفائدة. وظاهر كلامه يوهم أن الإيمان المجرد لا ينجي وأن الجمع بينهما سبب موجب للثواب، وأن ترك العمل يوجب العقاب وليس كذلك عند أهل السنة كما حقق في موضعه. **قوله: (وفيه دليل على أنها)**

الشيء لا يُعطف على نفسه ولا على ما هو داخل فيه، أنَّ لَهم منصوب بنزع الخافض وإفضاء الفعل إليه أو مجرور بإضماره مثل: الله لأفعلنّ. والجنّة المَرَّةُ من الجَنّ وهو مصدر جنّة إذا ستره ومدار التركيب على الستر سمي به الشَّجرُ المُظَلّلُ لالتفاف أغصانه للمبالغة كأنه يستر ما تحته سَترةً واحدة. قال ابن زُهير:

كَأَنَّ عَيْنَيَّ فِي غَرْبَيْ مُقَتَّلَةٍ مِنَ النَّوَاضِحِ تَسْقِي جَنَّةً سُحُقا

أي الأعمال خارجة عن مسمى الإيمان أي ليست نفس الإيمان كما ذهب إليه آخرون. والآية حجة عليهم لأنه لو كان العمل نفس الإيمان لزم عطف الشيء على نفسه وهو لا يجوز، وكذا لا يعطف على الشيء ما هو داخل فيه. ومن قال: إن الإيمان بالله تعالى عبارة عن مجموع التصديق بالقلب والإقرار باللسان وطاعة الله تعالى في جميع ما كلف به من الأفعال والتروك، له أن يقول: إن الداخل في الشيء قد يعطف عليه لغرض كما في قوله تعالى: ﴿وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨] فإن جبريل داخل في الملائكة وقد عطف عليهم تفخيمًا لشأنه. وقوله: «إن لهم منصوب المحل بنزع الخافض» فإن الأصل: وبشر الذين آمنوا بأن لهم جنات، فحذف حرف الجر وهو حذف مطرد مع «أن» ومع «أن» الناصبة للمضارع بسبب طولهما بالصلة فلما حذف حرف الجر اختلف النحاة: فذهب الخليل والكسائي إلى أن كلمة «أن» مع «ما» في حيزها مجرور المحل بناء على أن حرف الجر وإن ذهب لفظًا فهو ملحوظ معنى فيكون موجودًا حكمًا والجر باقيًا، كما في قولهم: الله لأفعلن بجر لفظة الجلالة بإضمار الجار. وذهب سيبويه والفراء إلى أنه منصوب المحل بناء على أن فصحاء العرب إذا حذفوا حرف الجر يجعلونه نسيًا منسيًا ويوصلون الفعل بنفسه إلى مدخوله فينصبونه كما في قوله: ﴿وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ﴾ [الأعراف: ١٥٥] وهو المختار لأن حذف حرف الجر وإبقاء عمله نادر قليل. و «جنات» اسم «أن» و «لهم» خبرها مقدمًا ولا يجوز تقديم خبر «أن» وأخوتها إلا ظرفًا أو حرف جر.

قوله: (ومدار التركيب) أي أن حروف «جن» تتضمن معنى الستر ومنه يقال للترس الذي يستتر به في الحروب «جنة» وللقلب المخفي المستور «جنان». وسمي الجنون جنونًا لما فيه من ستر العقل، والجن جنًا لاستتارهم عن أعين الناس، والجنين وهو الولد الذي في بطن أمه سمي جنينًا لاستتاره فيه. **قوله:** (لالتفاف أغصانه) متعلق بالمظلل أي لكثرتها واجتماعها. وفي الصحاح: التفاف الناس والشيء كثرته، واللفيف ما اجتمع من الناس من قبائل شتى، وقوله تعالى: ﴿جِئۡنَا بِكُمۡ لَفِيفٗا﴾ [الإسراء: ١٠٤] أي مجتمعين. **قوله:** (للمبالغة) متعلق بقوله: «سمي به» أي بالمصدر. وسبب المبالغة أمران: أحدهما تسمية الذات بالمصدر كما في نحو: رجل عدل، وثانيهما كون الجنة بتاء المرة من الستر تدريجًا،

أي نخلاً طِوَالاً ثم البستانُ لِمَا فيه من الأشجار المتكاثِفة المُظَلِّلة ثم دارُ الثّوابِ لِما فيها من الجنان. وقيل: سميت بذلك لأنه سُتِرَ في الدنيا ما أُعدّ فيها للبشر من أفنَان النعم. كما قال سبحانه وتعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة: ١٧] وجمعُها وتنكيرُها لأن الجنانَ على ما ذكره ابن عباس سبعٌ: جنةُ الفِردوس وجنّة عدن وجنّة النعيم ودار الخلد وجنّة المأوى ودار السلام وعلّيون، وفي كل واحدة منها مراتب ودرجات متفاوتة على حَسَب تفاوت الأعمال والعُمّالِ. واللامُ في لهم تدل على استحقاقِهم إياها لأجل ما ترتّبَ عليه من الإيمان والعمل الصالح لا لذاته فإنه لا يكافىء النِعَم السابقة فضلاً عن أن يقتضي ثوابًا وجزاءً فيما يستقبل بل يجعل الشارع ومقتضى وعده تعالى، ولا على الإطلاق بل بشرط أن يستمر عليه حتى يموت وهو مؤمن لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ﴾ [البقرة: ٢١٧] وقوله تعالى لنبيّه ﷺ: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥] وأشباهِ ذلك ولعله سبحانه وتعالى لم يقيّد ههنا استغناء بها.

وأورد بيت زهير شاهدًا على أن الأشجار المظللة تسمى جنة وصف عينيه بكثرة الدموع وتتابعها وبالغ فيه حيث اختار الغرب وهو الدلو العظيم ينزح به الماء من البئر بالنواضح وهي جمع ناضحة وهي الناقة التي يستقي بها، وثنى الغرب إشعارًا بدوام انسكاب بتعاقبهما في المجيء والذهاب إذ لا يزال يصب واحدًا منهما ويرسل الآخر. وذكر المقتلة وهي الناقلة المذللة التي استمرت وتمرنت على هذا العمل لأنها تخرج الدلو من البئر ملآن بخلاف الصعبة فإنها تنفر فيسيل الماء من نواحي الغرب. وأورد الجنة الدالة على كثرة الأشجار المفتقرة إلى مياه كثيرة خصوصًا النخل من بينها فإنها أحوج الأشجار إلى الماء، وأراد بالجنة النخل بقرينة وصفها بقوله: «سحقًا» وهو جمع سحوق وهو من النخل الطويل وخص السحق بالذكر لأن الطوال منها أحوج إلى الماء من القصار. وكان الظاهر أن يجعل عينيه غربين ويقول: كأن عيني غربًا مقتلة إلا أنه جعلهما في غربين كناية عن معنى لطيف وهو ادعاء أن ما ينصب من الغربين منصب من عينيه. **قوله**: (ثم البستان) عطف على قوله: «الشجر المظلل» وكذا قوله: «ثم دار الثواب لما فيها من الجنان» أي البساتين المشتملة على الأشجار المتكاثفة المظللة وتسمية كل واحد من البستان ودار الثواب بالجنة من قبيل تسمية المحل باسم ما حل فيه، فإن الأشجار حالة في البستان والبساتين حالة في دار الثواب. وقيل: سميت دار الثواب بالجنة لأنه قد ستر في الدنيا ما أعد فيها للبشر. والأفنان جمع فن بمعنى النوع. **قوله**: (وجمعها وتنكيرها) جواب عما يقال: إن الجنة اسم لدار الثواب كلها وهي دار واحدة فما معنى جمعها وتنكيرها؟ وتقرير الجواب أن الجنة وإن كان اسمًا لدار الثواب كلها

....

إلا أنها مشتملة على جنان كثيرة فجمعت لاشتمالها عليها، وأما تنكيرها فليدل على تنوعها، فإنها أنواع مختلفة بحسب اختلاف استحقاق العاملين واختلاف أنواع أعمالهم وهممهم ودرجات أعمالهم وعلومهم واختلافهم، كأنه قيل لهم: جنات شتى مختلفة بحسب اختلاف أعمالهم ومراتبها. ويجوز أن يكون تنكير الجنات للتعظيم أي جنات لا يكتنه وصفها. **قوله**: (واللام في لهم تدل على استحقاقهم إياها) يعني أن اللام في قوله تعالى: ﴿أَنَّ لَهُم﴾ هي لام الاختصاص والاستحقاق ودخولها على الضمير الراجع إلى الموصوفين بوصفي الإيمان والعمل الصالح يفيد ترتب الاستحقاق المذكور على الاتصاف بهما، فيشعر بعلية ذينك الوصفين لذلك الاستحقاق بناء على ما اشتهر من أن ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له. فهذا وجه دلالة اللام على استحقاقهم إياها لأجل الإيمان والعمل الصالح اللذين ترتب الاستحقاق عليهما، فثبت بهذا أن الآية المذكورة دليل على أن الإيمان والعمل الصالح علة لاستحقاق من اتصف بهما الجنات الموصوفة. إلا أن المعتزلة زعموا أن عليه الإيمان والعمل الصالح الاستحقاق المذكور لذاتهما على أن معنى أنهما يقتضيان لذاتهما أن يثاب من اتصف بهما بثواب الجنات المذكورة. ورده المصنف بقوله: «وليس عليه الإيمان والعمل الصالح لذلك الاستحقاق لذاتهما» بل هي بجعل الشارع ومقتضى وعده لأن المؤمن العامل لا يستحق لأجل عمله شيئًا يكون عوضًا لعمله السابق لأن المنعم عليه يجب عليه شكر ما أنعم به عليه من النعم السابقة مما أنعم به عليه، فما أتى به من الطاعات يكون شكرًا لما منحه من النعم السابقة فهو كأجير أخذ أجرته قبل العمل، وما أتى به من العمل لا يكافىء النعم السابقة فضلاً عن أن يستحق به فيما يستقبل ثوابًا زائدًا على ما أنعم به عليه سابقًا. وما يعطى له في دار الجزاء إنما يعطى له من محض فضل الله تعالى وإحسانه إنجازًا لما وعده للشاكرين على ما أتوا به من الطاعات في الدنيا زيادة على ما منحوه من أنواع النعم السابقة، فإنه تعالى وعد الشاكرين على ما منحوه من النعم السابقة أن يزيد لهم في الآخر من ثواب الجنات بمحض فضله وإحسانه كما قال عز من قائل: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم: ٧] وضمير «إياها» عائد إلى جنات وضمير «ترتبه» إلى استحقاقهم وضمير قوله: «عليه ولذاته» راجعان إلى كلمة «ما» وكذا الضمير المنصوب في قوله: «فإنه» راجع أيضًا إلى «ما». **قوله**: (لا لذاته) عطف على قوله: «لأجل ما ترتب عليه» وقوله: «ولا على الإطلاق» عطف على قوله: «لا لذاته» يعني أنهما وإن كانا سببين للاستحقاق إلا أنهما ليسا سببين له على جميع التقادير حتى على تقدير ارتداده عن دينه وموته كافرًا، فإنه لا نزاع في أنه يحبط العمل بالكفر والموت عليه. ولما ورد أن يقال: استحقاق الثواب إذا كان مقيدًا ومشروطًا بالاستمرار عليهما فلم أطلقه الله

﴿تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ﴾ أي من تحت أشجارها كما تراها جارية تحت الأشجار النابتة على شواطئها. ومن مسروق: أنهار الجنة تجري في غير أُخدود. واللام في الأنهار للجنس كما في قولك لفلان: بستان فيه الماء الجاري.

تعالى ههنا ولم يقل وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات إلى أن يموتوا أن لهم جنات الخ؟ أجاب عنه بقوله: «ولعله سبحانه وتعالى لم يقيد ههنا استغناء بها» أي بالتقيدات الواقعة في سائر الآيات.

قوله: (أي من تحت أشجارها) إما على تقدير المضاف أو على طريق الاستخدام. لأن اسم الجنة في عرف الشرع إنما يطلق على دار الثواب وهي عبارة على مجموع العرصة وما عليها من الرياض والأشجار والغرف، ولا شك أن توصيف هذا المجموع بكونه بحيث تجري من تحته الأنهار إنما هو لبيان بهجته وحسنه ولا حسن يعتد به في جري الأنهار تحت العرصة، فوجب أن يكون المعنى من تحت ما فيها من الأشجار والغرف العالية. وهذا المعنى لا يحصل إلا بتقدير المضاف أو حمل الكلام على الاستخدام بأن يراد بالجنة دار الثواب، ويعود ضمير «تحتها» إلى الأشجار الكائنة فيها على طريق الاستخدام وهو أن يراد بلفظ له معنيان أحدهما وبضميره معناه الآخر كقوله:

إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا

فإنه أراد بلفظ السماء المطر وبضميره النبات. وأما إذا أريد بالجنة الأشجار المظللة في قوله: «جنة سحقًا» فلا حجة إلى تكلف أحد الأمرين. قال الإمام القاشاني: والمراد منها الأشجار المتكاثفة المظللة لأماكنها كقوله: ﴿تجري من تحتها الأنهار﴾ **قوله:** (على شواطئها) أي على جوانب الأنهار جمع شاطىء. **قوله:** (وعن مسروق) معطوف على محصول قوله: «كما تراها جارية تحت الأنهار» فإن حصوله بيان أن جريان الماء تحت الأشجار المراد به الجري المعتاد وهو جريه في الأخدود الذي هو أسفل من الشجر لينضبط الماء بحافتي النهر، وعلى ما ذكره مسروق يكون جريه تحت الأشجار على وجه غير معتاد وهو جريه على سطح الجنة حيث شاء أهلها منضبطًا بقدرة الله تعالى. والأخدود هو الشق المستطيل في الأرض. **قوله:** (واللام في الأنهار للجنس) الظاهر أنه ليس المراد بالجنس حقيقة النهر من حيث هي لأن الجري ليس من عوارضها من حيث هي بل إنما يعرضها من حيث وجودها في ضمن فرد ما منها. وليس المراد العموم والاستغراق أيضًا ضرورة أن جميع أفراد النهر لا تجري تحتها ولا الحصة المعينة المعهودة لأن إرادتها تتوقف على سبق ذكرها حقيقة أو حكمًا وهو غير معلوم، فلم يبق إلا أن يراد به الجنس من حيث وجوده في ضمن فرد لا بعينه، وهو

أو للعهد والمعهود هي الأنهار المذكورة في قوله تعالى: ﴿أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ﴾ [محمد: ١٥] الآية والنهر بالفتح والسكون المجرى الواسع فوق الجدول ودون البحر كالنيل والفرات، والتركيب للسعة والمراد بها ماؤها على الإضمار أو المجاز أو المجاري أنفسها وإسناد الجري إليها مجاز كما في قوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ [الزلزلة: ٢].

﴿كُلَّمَا رُزِقُوا۟ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوا۟ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا﴾ صفة ثانية لجنات أو خبر مبتدأ محذوف، أو جملة مستأنفة كأنه لما قيل: فإنّ لهم جناتٍ وقع في

معنى العهد الذهني كما في قولهم: ادخل السوق حيث لا عهد. فالمراد بجنس النهر الجنس من حيث وجوده في ضمن الأفراد التي تراد بجمع القلة وهي من الثلاثة إلى العشرة، والحدان داخلان، وجمع الكثرة يطلق على ما فوق العشرة. **قوله:** (أو للعهد) أراد به العهد الخارجي والمعهود ما ذكر من الأنهار المنكرة المذكورة في قوله تعالى: ﴿فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ﴾ [محمد: ١٥] الآية إلا أن جعل تعريف الأنهار للعهد الخارجي يتوقف على سبق ذكر الأنهار المنكرة على نزول لفظ الأنهار المعرفة وهو غير معلوم. **قوله:** (كالنيل والفرات) أي كنهرهما ومجراهما فإن سعة مجراهما لا خفاء فيها. **قوله:** (والتركيب للسعة) فإن النهار اسم لضوء واسع يمتد من طلوع الشمس إلى غروبها. ويقال: أنهرت الطعنة إذا وسعتها واستنهر الشيء أي اتسع، وانهرت الدم أي أسلته بكثرة. **قوله:** (والمراد بها) أي بالأنهار ماؤها على الإضمار على أن يكون الأصل تجري من تحتها مياه الأنهار، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه كما في قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] أي أهل القرية أو على المجاز أي على أن يكون لفظ الأنهار مجازًا لغويًا من حيث إنه كان موضوعًا للمجاري التي هي الأخاديد، وأريد به ما حل فيها من الماء مجازًا مرسلاً. **قوله:** (أو المجاري أنفسها) معطوف على قوله: «ماؤها» فيكون لفظ الأنهار حقيقة لغوية. وإسناد الجري إلى الأنهار مجازًا عقليًا على طريق إسناد الفعل إلى المحل الذي يلابسه كما في قوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ [الزلزلة: ٢] فإن الفاعل الحقيقي للإخراج هو الله تعالى وقد أسند إلى الأرض التي هي محل إخراج الله تعالى الأثقال.

قوله: (صفة ثانية لجنات) فيكون منصوبًا ولم يتخلل العاطف بين الصفتين إشعارًا بأن الصفة الثانية أيضًا صفة مستقلة، ولو عطفت الثانية على الأولى ربما توهم أنهما صفة واحدة وإن كانت خبر مبتدأ محذوف تكون في محل الرفع وهو ظاهر. واختلف في ذلك المبتدأ

....

فقيل: ضمير الجنات أي هي كلما رزقوا منها وقيل: ضمير الذين آمنوا أي هم كلما رزقوا منها قالوا ذلك. وإن جعلت جملة مستأنفة لا يكون لها محل من الإعراب أصلاً، والجملة المستأنفة تكون جوابًا عن سؤال نشأ من كلام مظنة لأن يسأل السامع ويقول: أيشبه ثمار تلك الجنات بثمار الدنيا أم لا؟ فأزيح أي أزيل هذا الاشتباه ببيان أن ما رزقوه وأطعموه في الجنة يشبه ما رزقوه في الدنيا من حيث إنهما متحدان في الماهية وإن اختلفا بحسب الأوصاف والعوارض، بحيث لا يعلم تفاوت ما بينهما إلا الله تعالى. وهذا من الاستيناف الذي يكون السؤال فيه عن غير السبب المطلق والسبب الخاص للحكم السابق، كما في قوله:

زعم العواذل أنني في غمرة صدقوا ولكن غمرتي لا تنجلي

كأنه قيل: أصدقوا في هذا الزعم أم لا؟ فأجيب بأنهم صدقوا. ومثال الاستيناف الذي يكون السؤال فيه عن السبب المطلق قوله:

قال لي كيف أنت قلت عليل سهر دائم وحزن طويل

كأنه قيل: ما سبب علتك فأجيب بأن سببها سهر دائم. ومثال ما يكون السؤال فيه عن السبب الخاص للحكم المتقدم قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه الصلاة والسلام: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [يوسف: ٥٣] وكأنه قيل: هل النفس أمارة بالسوء؟ فقيل: نعم. وكون الآية جوابًا لمن قال: أيشبه ثمار الجنة الموعودة بثمار الدنيا أم لا؟ مبنيًا على أن يكون المراد بالمشبه به الذي عبر عنه بقوله تعالى: ﴿الذي رزقنا﴾ من قبل أرزاق الدنيا وثمارها كما هو مختار المصنف وصاحب الكشاف بناء على أن قوله تعالى: ﴿كلما رزقوا منها﴾ يتناول جميع مرات ما رزقوا من أرزاق الجنة، فيتناول المرة الأولى منها ضرورة وهو ينافي كون المشبه به أرزاق الآخرة والجنة وذلك لأنهم في أول ما رزقوا من أرزاق الجنة لا بد أن يقولوا قولهم ﴿هذا الذي رزقنا من قبل﴾ ومن المعلوم أنهم لم يرزقوا قبل المرة الأولى من مرات ما رزقوا من أرزاق الجنة بشيء من أرزاق الجنة حتى يشبه ذلك به، فوجب حمله على أرزاق الدنيا. ثم قيل: المراد بمشابهة ثمار الجنة بثمار الدنيا تماثلهما في اللون دون الطعم لجواز تماثلهما وتخالفهما في الطعم بأن تكون ثمار الجنة ألذ وأطيب. وقيل: إنها تشبه ثمار الدنيا في لونها وطعمها وفي ذلك ترغيبهم في طلب ما عرفوه في الدنيا بلونه وطعمه. وقيل: المراد بالمشبه به ثمار الدنيا بناء على ما روي من أن ثمار الجنة إذا اجتنيت من أشجارها استخلف مكانها مثلها، فإذا رأوا ما استخلف بعد الذي جنى اشتبه عليهم فقالوا: ﴿هذا الذي رزقنا من قبل﴾ وقيل: يؤتى بالعشاء مثل ما يؤتى بالغداء فيقولون:

الخَلَّدِ السامع أثمارُها مثل ثمار الدنيا، أو أجناسٌ أخَرُ فأُزِيح بذلك. وكلّما نُصب على الظرف، ورزقًا مفعول به. ومن الأولى والثانية للابتداء واقعتان موقع الحال وتقديرُ الكلام ومعناهُ كلَّ حينِ رُزِقُوا مرزوقًا مبتدأ من الجنات مبتدأً من ثمرة قُيِدَ الرزقُ بكونه مبتدأ من الجنات، وابتداؤه منها بابتدائه من ثمرة فيها فصاحب الحال الأولى رزقًا فصاحب الحال الثانية ضميره المستكن في الحال، ويحتمل أن يكون من ثمرة بيانًا تقَدَّم كما في قولك:

﴿هذا الذي رزقنا من قبل﴾ أي مثل ما تقدم. فيكون الاستيناف حينئذ لبيان تشابه ثمار الجنة في الصورة مع اختلافها في الطعم كأنه لما ذكرت الجنة ووصفت بأن أشجارها تجري من تحتها الأنهار قيل: ما حال ثمارها؟ فأجيب بأنها متشابهة الألوان ومختلفة الطعوم. **قوله**: (وكلما نصب على الظرف) وعالمه قوله: «قالوا» وهو مركب من «كل» و «ما» الشرطية فصار أداة تكرار. **قوله**: (ورزقا مفعول به) يعني أنه مفعول ثانٍ لقوله: «رزقوا» لأنه يتعدى إلى مفعولين يقال: رزقه الله مالاً أي أعطاه وأطعمه. ولم يجعله مفعولاً مطلقًا لمجرد التأكيد إذ لو جعل مفعولاً به يكون مفيدًا لمعنى مستقل، والتأسيس خير من التأكيد. **قوله**: (ومن الأولى والثانية للابتداء) يعني أن كلمة «من» التي في قوله تعالى: ﴿منها﴾ وفي قوله: ﴿من ثمرة﴾ حرفا جر بمعنى واحد وهو الابتداء، وقد تقرر في النحو أنه لا يجوز تعلق حرفي جر بمعنى واحد كالابتداء إلا على قصد الإبدال نحو: مررت بأخيك بزيد ونظرت إلى الفلك إلى قمره، فإن زيدًا بدل الكل والقمر بدل الاشتمال، أو على قصد العطف نحو: مررت: بزيد وبعمرو. وظاهر أن قوله: ﴿من ثمرة﴾ في الآية ليس معطوفًا على قوله: ﴿منها﴾ وكونه بدلاً منه ليس بظاهر أيضًا فاحتيج إلى بيان متعلقهما بحيث لا يتوجه عليه إشكال. وأشار إليه بقوله: «قيد الرزق بكونه مبتدأ من الجنات وابتداؤه منها بابتدائه من ثمرة فيها» يعني أنهما ظرفان مستقران أي غير متعلقين «برزقوا» بل «بمقدر» وأنهما باعتبار متعلقهما واقعان موقع الحال، وإنما قلنا باعتبار متعلقهما لأن الحرف باعتبار نفسه لا يقع موقع الحال. وأصل الكلام وخلاصة معناه كل حين رزقوا مرزوقًا حال كون ذلك المرزوق مبتدأ من الجنات مبتدأ من ثمرة قالوا: هذا الذي رزقنا من قبل. ثم إن المصنف أوضح هذا الكلام زيادة إيضاح فقال: قيد الرزق المفهوم من قوله رزقوا مبتدأ من الجنات لأن الحال قيد لعاملها، وقيد ابتداؤه منها بابتدائه من ثمرة فكانت الحالان المذكوران من قبيل الأحوال المتداخلة، حيث كانت الأولى عاملة في الثانية ولم تكونا من جنس واحد لأن صاحب الحال الأولى هو رزقًا لأنه مفعول به بمعنى مرزوقًا وصاحب الحال الثانية ضمير رزقًا المستكن في الحال الأولى وهو مبتدأ من الأول فتداخلتا.

قوله: (ويحتمل أن يكون من ثمرة بيانًا تقدم) أي ويحتمل أن لا يكون الحرفان ههنا

رأيت منك أسدًا. وهذا إشارة إلى نوع ما رُزقوا كقولك مشيرًا إلى نهر جار: هذا الماء لا ينقطع فإنك لا تعني به العين المشاهدة منه بل النوعَ المعلومَ المستمر بتعاقب جريانه وإن كانت الإشارة إلى عينه. والمعنى هذا مِثلُ الذي ولكن لمّا استحكم الشبهُ بينهما جُعل ذاتُه ذاتَه حسًا كقولك: أبو يوسف أبو حنيفة.

﴿مِن قَبۡلُۖ﴾ أي من قبل هذا في الدنيا جَعل ثمرَ الجنة من جنس ثمر الدنيا لتَميلَ

بمعنى واحد بل تكون من الأولى لابتداء الغاية متعلقة «برزقوا» ظرفًا لغواله، والثانية بيانية متعلقة بمحذوف فتكون ظرفًا مستقرّا وقع حالاً من قوله: «رزقًا» الذي هو ثاني مفعولي «رزقوا» قدم البيان على المبين وهو قوله: «رزقًا» كما في قولك: رأيت منك أسدًا وأنت تريد معنى قولك أنت أسد. فمعنى الآية كلما رزقوا مرزوقًا من الجنان حال كونه من الثمرة أو فردًا من أنواعها. والمراد بالثمرة على الاحتمال الأول نوع من أنواع الثمار لا فرد من أفرادها لأن كون المرزوق بعضًا مبتدأ من فرد معين يستدعي أن يكون المرزوق قطعة من ذلك الفرد، وكون المرزوق قطعة محال جدًا فتعين أن يكون المراد من الثمرة وعنها ليكون المرزوق بعض أفرادها ومبتدأ من ذلك النوع. وعلى الاحتمال الثاني يجوز أن يراد بالثمرة النوع والفرد أي مرزوقًا هو نوع من الثمرة أو فرد من أفراد نوعها. **قوله:** (**وهذا إشارة إلى نوع ما رزقوا**) جواب عما يقال إن أصل أسماء الإشارة أن يشار بها إلى حاضر مشاهد قريبًا كان أو بعيدًا، فيكون لفظ ﴿هذا﴾ في الآية الكريمة إشارة إلى الموجود المشاهد عندهم في الجنة، ولا شك أن ما رزقوه من قبل سواء أريد به ما رزقوه في الدنيا أو في الجنة قد عدم وفني فكيف يصح أن يقال: هذا الموجود المحسوس هو ذلك الذي عدم قبل؟ وأجاب عنه بوجهين: الأول منع كون الإشارة عين ما رزقوه في الجنة بل نوعه كما في المثال المذكور، فإن المشار إليه نوع لما حضر في الذهن بمشاهدة فرده الحاضر لا نفس ذلك الفرد لأنه ينقطع وينقضي من ساعته والذي لا ينقطع هو نوع لما استمر باستمرار جريان أفراده. غاية ما في الباب أنه نزلت الماهية المعقولة المشاهدة فرد منها منزلة المشاهدة المحسوسة فأشير إليها بلفظ «هذا» الذي حقه أن يشار به إلى المشاهد المحسوس. والثاني تسليم أن تكون الإشارة إلى عين ما رزقوا في الجنة إلا أنه حكم عليه بأنه الذي فني قبل أن يحمل الكلام على التشبيه البليغ بحذف أداة التشبيه بين الشيئين ليحكم على أحدهما بأنه هو الآخر مبالغة في التشبيه. فالمعنى هذا الذي رزقناه من قبل من حيث إنهما متحدان في الماهية النوعية.

قوله: (**أي من قبل هذا في الدنيا**) أي من قبل هذا الرزق الذي رزقناه الآن وقوله:

النفس إليه أول ما رأته، فإن الطباع مائلة إلى المألوف متنفّرة عن غيره، وتبين لها مزيته وكنهُ النعمة فيه، إذ لو كان جنسًا لم يعهد ظن أنه لا يكون إلا كذلك. أو في الجنة لأن طعامَها متشابه في الصورة كما حكي عن الحسن رضي الله تعالى عنه أن أحدَهم يُؤتى بالصَحفة فيأكل منها ثم يُؤتى بأخرى فيراها مثل الأولى فيقول ذلك، فيقول الملك: كُل فاللونُ واحدٌ والطعم مختلف. أو كما رُوي أنه عليه الصلاة والسلام قال: «والذي نفس محمدٍ بيده، إن الرجل من أهل الجنة ليتناول الثمرة ليأكلها فما هي واصلةٌ إلى فيه حتى يُبدِلَ الله تعالى مكانها مثلها». فلعلهم إذا رأوها على الهيئة الأولى قالوا ذلك، والأول أظهر

«في الدنيا» متعلق بقوله: «رزقنا» **قوله**: (فإن الطباع مائلة إلى المألوف متنفرة من غيره) يعني أنه جعل ثمر الجنة وثمر الدنيا متشابهاً ولم يجعل ثمر الجنة متميزاً عن ثمار الدنيا في الجنس والصورة لأن الإنسان بالمألوف أنس وإلى المعهود أميل، وإذا رأى ما لم يألفه نفر منه طبعه وعافته نفسه. قيل: فيه نظر لأن تجدد الصورة أحب إلى النفس وألذ لديها من مشاهدة معتاد. وقيل لكل جديد لذة والحديث المعاد مثل في الكراهة. ولا يخفى أن تجدد صورة الشيء الذي تستلذه النفس ويميل إليه الطبع يجلب الشوق والسرور وإن تجدد كل يوم ألف مرة، بخلاف ظهور غير المألوف فإن النفس لا تميل إليه أول ما ترى وإنما تميل بعد ما تعرف ما فيه من وجوه الحسن والشرف. **قوله**: (وتبين لها مزيته) منصوب معطوف على قوله: «لتميل» أي ولتظهر للنفس فضيلة ثمر الجنة على ثمر الدنيا وكنه النعمة في ذلك الثمر. فإن الثمر المرزوق في الجنة لو كان من أفراد جنس لم يعهد لما ظهرت مزيته على سائر أفراد ذلك الجنس بل يظن أن جميع أفراده تكون هكذا، وإذا لم يتبين لها أن هذا المرزوق له مزية على غيره لا يحصل لها زيادة فرح بحضوره لها مع أن حصولها هو المقصود من حضور نعيم الجنة عند أهلها. **قوله**: (أو في الجنة) عطف على قوله: «في الدنيا» فيكون متعلقًا بقوله: «رزقنا» أيضًا. **قوله**: (فيقول ذلك) أي من أتى بالصحفة ﴿هذا الذي رزقنا من قبل﴾ في الجنة. **قوله**: (أو كما روي) عطف على قوله: «كما حكى» عطف عليه بكلمة «أو» لأنهما وإن اشتركا في الدلالة على التشابه بطعام الجنة صورة إلا أنهما مختلفان من حيث إن ما حكى يدل على تخالف طعام الجنة من حيث الطعم كما صرح به الملك. وما روي يدل على التماثل والتشابه في الصورة والطعم معًا من حيث إن البدل الذي أشير إليه بهذا أبدل مكان ما شاءه أهل الجنة من الثمرة والظاهر أن ما ثبت في الشجرة الواحدة يتشابه صورة وطعمًا. **قوله**: (فلعلهم إذا رأوها) أي رأوا المثل الذي أبدل مكان ما تناولوه من الثمرة، أنّث الضمير الراجع إلى المثل لكونه عبارة عن الثمرة. **قوله**: (والأول أظهر) أي كون معنى «من قبل» من قبل هذا في الدنيا أظهر من أن يكون معناه: قبل هذا في

لمحافَظَته على عموم كلما فإنه يدل على ترديدهم هذا القول كلَّ مرةٍ رُزِقُوا والداعي لهم إلى ذلك فرطُ استغرابهم وتجحّحهم بما وجدوا من التفاوت العظيم في اللذة والتَّشَابُهِ البليغ في الصورة.

﴿وَأُتُوا بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ اعتراضٌ يُقرِّر ذلك والضمير على الأول راجع إلى ما رزقوا

الجنة لكون المعنى الأول أحفظ في سياق الكلام لمعنى العموم المستفاد من كلمة «كلما» حيث يتأتى لهم أن يقولوا في جميع مرات ما رزقوا في الجنة: هذا الرزق هو الذي رزقناه في الدنيا. بخلاف ما لو كان معناه هو المرزوق الآن هو الذي رزقناه من قبل في الجنة فإنه لا يتأتى هذا هو الذي رزقناه الآن من قبل في الجنة قبل ذلك بشيء حتى يقال هذا هو ذلك. **قوله**: (**والداعي لهم إلى ذلك**) أي إلى تكرير هذا القول كل مرة رزقوا أي ليس الداعي إلى قلة رغبتهم فيه بسبب كثرة تناولهم إياه في الدنيا بناء على أن تكرير أكل الشيء وإن كان لذيذاً نفيساً يقلل الرغبة فيه بل يوجب نفرة الطبع منه بل الداعي إليه أن ما وجدوه من التفاوت العظيم بين ثمار الجنة وثمار الدنيا يجلب لهم في كل مرة كمال السرور ونهاية التعجب بحيث دعا ذلك إلى أن يقولوا هذا الجنس هو الذي رزقناه في الدنيا وهو أعظم فضيلة وأبين مزية والتجحّح بتقديم الجيم على الحاء الفرح. الجوهري: التجح الفرس وتجحته تجحيحًا فتجح أي فرحته ففرح.

قوله: (**اعتراض يقرر ذلك**) أي يقرر ما فهم من الكلام السابق من تشابه أرزاق الدنيا وأرزاق الجنة لأن ذلك التشابه يفهم من الكلام السابق سواء جعل هذا إشارة إلى نوع ما رزقوا أو إلى عينه. وفي «الحواشي السعدية» جعله اعتراضًا مبني على رأي من يجوّز الاعتراض في آخر الكلام ومن لا يجوزه فيه يجعله تذييلاً وهو أن يعقب الكلام بما يشتمل على معناه توكيدًا. واصل «أتوا» «اتيوا» على وزن ضربوا أي أتاهم وجاءهم به الولدان والخدم، فلما بنى الفعل للمفعول حذف الفاعل وأقيم المفعول مقامه. والضمير المجرور في «به» على الأول وهو كونه معناه من قبل هذا في الدنيا راجع إلى ما رزقوه في الدارين ومتشابهًا حال من الضمير الذي فيه «به». كأنه قيل: أتوا بما رزقوا في الدارين يشبه بعضه بعضًا في المنظر والصورة وهو إشارة إلى جواب سؤال مقدرة تقدير السؤال: إن إفراد ضمير «به» لا يلايم السياق والسباق: أما الأول فلأنه راجع إلى أمرين دل عليهما بقوله: ﴿هذا الذي رزقنا من قبل﴾ لأن المبتدأ أعني هذا إشارة إلى المرزوق في الآخرة، وأن الخبر أعني ﴿الذي رزقنا من قبل﴾ إشارة إلى المرزوق في الدنيا فالظاهر أن يقال: وأتوا بهما متشابهين. وأما الثاني فلأن قوله: ﴿متشابهًا﴾ حال من الضمير في «به» والتشابه إنما يكون بين المتعدد وإفراد الضمير ينافي التعدد. وتقرير الجواب أن تعدد الألوان كان مقتضيًا لتعدد ما رزقوا

في الدارين إنه مدلول عليه بقوله عز من قائل: هذا الذي رزقنا من قبل ونظيره قوله عز وجل: ﴿إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا﴾ [النساء: ١٥٣] أي بجنسي الغنيّ والفقير وعلى الثاني إلى الرزق. فإن قيل: التشابه هو التماثل في الصفة وهو مفقود بين ثمرات الدنيا والآخرة، كما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: ليس في الجنة من أطعِمَةِ الدنيا إلاّ الأسماءُ. قلت: التشابه بينهما حاصل في الصورةِ التي هِي مناط الاسم دون المقدار والطَعم وهو كاف في إطلاق التشابه. هذا وإن للآية الكريمة محمِلاً آخر

فيهما بالشخص إلا أنهما متحدان باعتبار «ما» والوحدة الاعتبارية كافية في إفراد الضمير الراجع إليهما كأنه قيل: وأتوا بما رزقوا فيهما متشابهًا والتشابه وإن اقتضى التعدد إلا أن قوله: ﴿متشابهًا﴾ جعل حالاً من ذلك الواحد الاعتباري نظرًا إلى تعدده النوعي أو الشخصي فاندفع الإشكال. قوله: (ونظيره) أي نظير الإفراد الواقع في هذه الآية مع كون المرجوع إليه متعددًا في نفس الأمر نظرًا إلى اتحادهما باعتبار المعنى بتثنية الضمير الواقع في قوله تعالى: ﴿كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا﴾ [النساء: ١٣٥] فإنه ثنى ضمير «بهما» نظرًا إلى جانب المعنى، فإن مرجع الضمير وإن كان واحدًا وهو أحد الأمرين المدلول عليه بقوله: ﴿غنيًا أو فقيرًا﴾ لأن كلمة «أو» لأحد الأمرين فكان المشهود عليه واحدًا منهما، وكان الظاهر أن يقال: «به» بإفراد الضمير إلا أنه ثنى لأن أحد الجنسين لما ذكر بإضافته إلى جنس الغني والفقير فقد ذكر الجنسان معنى فثنى الضمير لذلك. فالله تعالى لما أوجب إقامة الشهادة على جميع من عليه الحق كائنًا من كان أكد ذلك بأن يكون غنيًا أو فقيرًا. فالله أولى بهما. ووجه ذلك أن المانع من الشهادة على الإقرار غالبًا إما خوف فقرهم إن كانوا أغنياء أو تضررهم بها إن كانوا فقراء فقال تعالى: اشهدوا عليهم ولا يمنعكم من الشهادة عليهم غناؤهم أو فقرهم فالله أولى بهما بجنس الغني والفقير سواء كان كل واحد منهما مشهودًا عليه أو لا. قوله: (وعلى الثاني إلى الرزق) يعني أن ضمير «به» على تقدير أن يكون قوله تعالى: من قبل هذا في الجنة يرجع إلى قوله: ﴿رزقًا﴾ ويكون المعنى أتوا في الجنة بالمرزوق متشابه الإفراد. وقد مر بيانه بما حكي وبما روي. قوله: (فإن قيل) إيراد على الاحتمال الأول وهو أن يكون المعنى تشابه ما رزقوه في الدارين. قوله: (هذا) فصل الخطاب أي خذ هذا أو هذا محمل للآية على الوجه الذي ذكره المفسرون. ولها محمل آخر مبني على أن يكون قوله تعالى: ﴿من قبل﴾ أي من قبل هذا في الدنيا لا بمعنى من قبل هذا في الجنة، وعلى أن يكون الكلام مبنيًا على حذف المضاف في الخبر. والمعنى هذا الذي رزقناه الآن هو ثواب ما رزقناه في الدنيا من المعارف المكتسبة بالقوة النظرية والطاعة المرتبة على

وهو أن مُستَلذّاتِ أهلِ الجنة في مقابلة ما رُزقوا في الدنيا من المعارف والطاعات متفاوتةً في اللذة بحسب تفاوتها فيحتمل أن يكون المراد من هذا الذي رزقنا أنه ثوابُه من تشابههما تماثلهما في الشرف والمزية وعلو الطبقة فيكون هذا في الوعد نظيرَ قوله: ﴿ذُوقُواْ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [العنكبوت: ٥٥] في الوعيد.

﴿وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌۖ﴾ مما يُستقذَرُ من النساء ويُذَمُّ من أحوالهن كالحيض والدرن ودنس الطبع وسوء الخلق، فإن التطهير يستعمل في الأجسام والأخلاق والأفعال. وقرىء مُطهّراتٌ وهما لغتان فصيحتان، يقال: النساء فعلت وفعلن

القوة العملية وأتوا بما رزقوا في الدارين يشبه بعضه بعضًا. فإن ما رزقوا في الدنيا من الخيرات المرتبة المؤدية إلى نعيم الجنة يتفاوت نوعًا وصنفًا كالحج والزكاة والصوم والصلاة ونحوه وكل من ذلك مختلف في نفسه بالقلة والكثرة وبزيادة الخشوع والحضور والإخلاص ونقصانه، وبحسب تفاوته بتفاوت ما رزقوا في الجنة من الثواب والجزاء فإن كان العمل في أعلى المراتب أو في أوسطها كان الجزاء كذلك فأهل الجنة يؤتون بما رزقوا فيها متشابهًا لما رزقوا به في الدنيا في الشرف والمزية وعلو الطبقة. فهذا الوعد في ابتنائه على حذف المضاف نظير قوله في الوعيد: ﴿ذُوقُواْ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [العنكبوت: ٥٥] أي ذوقوا جزاءه.

قوله: (مما يستقذر) أي يستكره ويعد قذرًا وهو ضد النظافة يقال: استقذرت الشيء أي كرهته، وهو متعلق بقوله: ﴿مطهرة﴾ فإن حور الجنة التي هن أزواج أهلها مطهرات الأجسام مما يستكره شرعًا كالحيض والنفاس والبول والغائط والمذي، أو طبعًا كالدرن والبزاق والمخاط. ومطهرات الأخلاق ليس فيهن شيء من الأخلاق الذميمة كالحسد والبخل والكبر والعجب ونحوها، ومطهرات الأفعال لا يصدر عنهن فعل قبيح. فقوله تعالى: ﴿مطهرة﴾ يتناول التطهير المتعلق بهذه الثلاثة جميعًا فقوله: «فإن التطهير» الخ علة له وهو إشارة إلى جواب سؤال مقدر وهو أن يقال: التطهير حقيقة في تطهير الأجسام من النجاسة والدرن ومجاز في تطهير الأخلاق والأفعال، أو حقيقة في التطهير من النجاسة ومجاز في الباقي، ففي استعماله في الجميع جمع بين الحقيقة والمجاز. وتقرير الجواب أنّا لا نسلم أنه حقيقة فيما ذكر خاصة فإن شيوع استعماله في عرف العامة والخاصة في الجميع يدل على أنه حقيقة في القدر المشترك بينها. **قوله: (وهما لغتان فصيحتان)** يعني أن كل واحد من إفراد ما أسند إلى ضمير الجمع، وجمعه لغة فصيحة يفرد بناء على تأويل لفظ الجمع بالجماعة ويجمع رعاية للفظ الجمع. واختير الإفراد في الآية على القراءة المشهورة،

....

قال الله تعالى: ﴿فَٱسْلُكْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ﴾ [المؤمنون: ٢٧] وقال تعالى: ﴿ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ [الأنعام: ١٤٣؛ الزمر: ٦] من الأنواع الأربعة: الإبل والبقر والضأن والمعز كأنه جواب عما يقال: من أنه تعالى وصف الجنات الموعودة لهم بأن قال في حقها: ﴿ولهم فيها أزواج مطهرة﴾ وكان الظاهر أن يقال: ولهم فيها زوجات مطهرة لأن المراد بالأزواج ههنا نساء الدنيا وحور الجنة جميعًا قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنشَأْنَٰهُنَّ إِنشَآءً فَجَعَلْنَٰهُنَّ أَبْكَارًا عُرُبًا أَتْرَابًا﴾ [الواقعة: ٣٥ـ ٣٧] وقال: ﴿وَزَوَّجْنَٰهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾ [الدخان: ٥٤] فلم قيل: أزواج؟ وتقدير الجواب أنه قيل: ﴿ولهم فيها أزواج﴾ وهو جمع زوج ولم يقل زوجات بناء على أن الزوج كما يقال للذكر كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] يقال أيضًا للأنثى كما في قوله ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٣٥] [الأعراف: ١٩] ويقال: زوج الرجل امرأته ولا يقال: زوجة الرجل إلا قليلاً. قال الأصمعي: لا تكاد العرب تقول زوجة. ونقل الفراء أنها لغة تميم، فنزل القرآن ههنا على اللغة الشايعة في حق الإناث وأن لفظ الزوجة يطلق على الأنثى على قلة كما روى البخاري في صحيحه عن عمار بن ياسر أنه قال في حق عائشة رضي الله تعالى عنها والله: إني لأعلم أنها زوجته في الدنيا والآخرة. **قوله**: (وهو في الأصل لما له قرين من جنسه) حيوانًا كان أو غيره زوج الخف والنعل والباب، ثم خص في العرف لكل من الحيوانين المتقارنين المختلفين ذكورة وأنوثة. **قوله**: (وهي مستغنى عنها في الجنة) والذي لا يترتب عليه فوائده وما هو المقصود منه يكون عبثًا بل لا يصح إطلاق اسم ذلك الشيء عليه. ولذلك طعن في هذه الآية وأمثالها من المتفلسفين والطبيعيين وقالوا: إن الجنة لا يصح فيها الأكل والشرب فإن الأكل لا يطيب إلا عن جوع والجوع مرض وأذى والأكل مداواة، ولا مرض ولا أذى في الجنة. ثم إن الطعام. يصير بعضه ثقلاً بعد طبخ المعدة إياه فيخرج من البدن وبعضه يصير غداء يزيد في البدن بقدر ما تحلل منه وإلا خرج به البدن عن الاعتدال. وكل ذلك لا يصح إلا في دار الكون والفساد دون دار الخلد والبقاء. وحاصل الجواب أن انتفاء الفائدة المالية لا يقتضي العلية وإنما يلزم ذلك إذا انتفت الفائدة الحالية وهي غير منتفية ههنا لحصول التنعم والتلذذ بتناولها ومباشرتها، وهذا القدر من الفائدة يكفي لصحة إطلاق الاسم لا سيما أن تسمية مطاعم الجنة ومناكحها وسائر ما فيها بأسماء نظائرها الدنيوية إنما هي على سبيل الاستعارة والتمثيل كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: ليس في الجنة من أطعمة الدنيا إلا الأسماء، يعني أن ما في الجنة من النعيم لا يشارك ما في الدنيا في تمام حقيقته حتى يجب تساويهما في اللوازم والخواص، فلا يجب أن يفيد ما في الجنة عين فائدة

وهن فاعلةٌ وفواعل قال:

وإذا العَذارى بالدخان تقنعت واستعجلت نصب القدُور فملّت

فالجمعُ عن اللفظ والإفرادُ على تأويل الجماعة، ومطهَّرَةٌ بتشديد الطّاء وكسر الهاء بمعنى متطهرة ومطهَّرَةٌ أبلغ من طاهرة ومتطهرة للإشعار بأن مُطَهِّرًا طَهَّرَهُنَّ وليس هو إلا الله عز وجل. والزوج يقال للذكر والأنثى وهو في الأصل لِمَا له قرين من جنسه كزوج الخفّ، فإن قيل: فائدة المطعوم هو التغذّي ودفع ضرر الجوع وفائدة المنكوح التوالدُ وحظ النوع وهي مستغنى عنها في الجنة، قلت: مطاعم الجنة ومناكحها وسائر أحوالها

وكذا في قوله:

(وإذا العذارى بالدخان تقنعت واستعجلت نصب القدور فملّت)

فإن الشاعر أفرد الأفعال الثلاثة مع كونها مسندة إلى ضمير «العذارى» وهو جمع عذراء وهي البكر مثل صحراء وصحارى، وقوله: «بالدخان تقنعت» أي اتخذن الدخان قناعًا لأنفسهن على وجوههن حين مباشرتهن لطبخ اللحم في الرماد الحر صابرات على أذى الدخان، يقال: استعجلت الشيء إذا تقدمته. وقوله: «فملت» أي شوت في الملة وهي الرماد الحار «وإذا» ظرف لزمان القحط لأن الأبكار لا يقرين الدخان والأعمال التي فيها زيادة التعب في زمان الخصب والرخاء. والمعنى إذا أبكار النساء صبرن على دخان النار حتى صار الدخان كالقناع لوجوههن ولم يصبرن على إدراك ما في القدر بعد نصبها فشوين في الملة قدر ما يعللن به من اللحم ولم يتوقفن إلى نصب القدور وإدراك ما فيها لشدة جوعهن. وجواب «إذا» في البيت الثاني ما يدل على وصفه بالجود والكرم وحسن تفقده للجيعان وأضياف والزوار. **قوله**: (**ومطهرة**) أي وقرىء «مطهرة» بتشديد الطاء والهاء على صيغة اسم الفاعل من باب التفعل، تقول: اطهر يطهر اطهرًا، والهاء في الجميع. والأصل تطهر يتطهر تطهرًا، أدغمت التاء في الطار في الجميع وجيء بهمزة الوصل في الماضي والمصدر لتعذر الابتداء بالساكن. **قوله**: (**ومطهرة أبلغ من طاهرة ومتطهرة**) فإن كل واحد من قولنا: طاهرة ومتطهرة ومن قولنا: مطهرة وإن دل على طهارتهن إلا أن قوله تعالى: ﴿مطهرة﴾ يدل أيضًا على أن الله تعالى هو الذي طهرهن. ومن المعلوم أن من طهره الله تعالى أكمل طهارة وأتم. قال الإمام: فإن قيل: هلا قال: طاهرة أو مطهرة؟ فالجواب أن في المطهرة إشعارًا بأن أحدًا طهرهن وليس ذلك إلا الله عز وجل وذلك يفيد فخامة أهل الثواب كأنه قيل: إن الله هو الذي طهرهن وزينهن لأهل الثواب، ومن المعلوم أن تطهيره تعالى أفخم وأعظم من كل طهارة. **قوله**: (**والزوج يقال للذكر والأنثى**) أي من أي جنس كان من أجناس الحيوانات.

إنما تشارك نظائرها الدنيوية في بعض الصفات والاعتبارات وتسمى بأسمائها على سبيل الاستعارة التمثيل ولا تشاركها في تمام حقيقتها حتى تستلزم جميعَ ما يلزمها وتفيدَ عين فائدتها.

﴿وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٥﴾﴾ دائمون. والخُلد والخُلود في الأصل الثبات

ما في الدنيا. وقوله تعالى ﴿ولهم فيها﴾ خبر مقدم لقوله: ﴿أزواج﴾ وقوله: ﴿فيها﴾ متعلق بما تعلق به الخبر.

قوله: (دائمون) فسر الخلود بالثبات الدائم والبقاء المؤيد اللازم. وهذا المعنى هو معناه الأصلي عند المعتزلة واستدلوا عليه بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٤] فإنه نفي للبشر مع طول عمر بعضهم فثبت أن المراد بالخلود المنفي هو الثبات الدائم والسلامة من الموت أبدًا. وعند أهل السنة الخلود هو الثبات الطويل سواء دام أم لم يدم، فلفظ الخلود عندهم موضوع للمعنى الأعم الذي هو قدر مشترك بين الثبات المديد الدائم وبين الثبات الذي لا يدوم فيجوز استعماله في كل واحد من الثبات الدائم وغير الدائم. إلا أن استعمال لفظ الخلود فيه يكون على وجهين: الأول أن يستعمل فيه من حيث كونه فردًا من الثبات المديد المتطاول المتناول لما يدوم ولما لا يدوم منه، والثاني أن يستعمل فيه باعتبار خصوصه مع قطع النظر عن كونه فردًا من أفراد ذلك المعنى الأعم. فاستعماله فيه على الوجه الأول حقيقة وعلى الوجه الثاني مجاز موقوف على القرينة، لأن استعمال اللفظ الموضوع للمعنى في كل واحد من أفراده لا باعتبار خصوصه بل لكونه فردًا من أفراد ذلك المعنى الكلي حقيقة كاستعمال لفظ الحيوان في الإنسان من حيث كونه فردًا من أفراد الحيوان واتحاده معه في الجعل والوجود. وإذا استعمل لفظ الحيوان في زيد باعتبار هويته وشخصه فإنه حينئذ يكون مجازًا لا حقيقة لكونه مستعملاً في غير ما وضع له فيحتاج استعماله فيه إلى قرينة. فالمصنف جعل الخلود المذكور في قوله تعالى: ﴿وهم فيها خالدون﴾ مستعملاً في الثبات الدائم بخصوصه بطريق المجاز المتفرع على القرينة الدالة على إرادة الخاص بخصوصه، وهي ههنا الآيات والأحاديث الدالة على أن أهل الجنة باقون دائمون مقيمون فيها أبدًا لا يموتون ولا يخرجون منها، فالبقاء الأبدي في الجنة لأهلها وفي النار لأهلها قول جميع أهل الإسلام. وقال جهم ـ لعنه الله: إن الجنة والنار يفنيان لأن البقاء الأبدي لله تعالى وحده ومن الآيات الدالة على ما ذهب إليه الجمهور قوله تعالى: ﴿خالدين فيها﴾ آيات كثيرة ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ﴾ [الدخان: ٥٦] وقوله: ﴿وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ [الحجر: ٤٨] وقوله

المَدِيدُ دامَ أو لم يَدُم ولذلك قيل للأثافي والأحجار: خَوالِدُ وللجزء الذي يبقى من الإنسان على حاله ما دام حيًا خَلَدٌ، ولو كان وضعه للدوام كان التقييدُ بالتأبيد في قوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ﴾ [النساء: ٥٧] وآيات أخرى. واستعمالُه حيث لا دوام كقولهم: وقفٌ مخلّد، يوجب اشتراكًا أو مجازًا والأصل يَنفيهما بخلاف ما لو وضع للأعمّ منه فاستعمل فيه بذلك الاعتبار كإطلاق الجسم على الإنسان

تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْأَخِرَةَ لَهِيَ ٱلْحَيَوَانُۚ﴾ [العنكبوت: ٦٤] وقوله تعالى: ﴿لا مقطوعة ولا ممنوعة﴾ آيات كثيرة واستدل المصنف على كون لفظ الخلد للثبات المديد مطلقًا دام أو لم يدم بوجوه منها: تسمية الأثافي والأحجار خوالد لبقائها في الجملة بعد دروس الأطلال. والأثافي جميع أثفية وهي الأحجار الثلاثة التي يوضع عليها القدر لطبخ الطعام ومنها يقال للجزء الذي يبقى على حاله من الإنسان ما دام الإنسان حيًا خلد وذلك الجزء هو قلب الإنسان فإن الإنسان لا ينفك عنه ما دام حيًا ولا يلزم منه أن يسمى الرأس به أيضًا لأن وجه التسمية مصحح لها لا موجب فلا يلزم فيه الاطراد. ومنها أن وضعها لو كان للدوام لكان قوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ﴾ [النساء: ٥٧] وآيات أخرى لغوًا بمعنى أنه لا يفيد فائدة جديدة، وحمل الكلام على التأسيس واجب ما أمكن ولا يحمل على التأكيد إلا لضرورة. ومنها أن وضعه لو كان للدوام لكان استعماله حيث لا دوام يوجب اشتراكًا إن تعدد الوضع أو مجازًا إن لم يتعدد والأصل عدمهما فلا يعدل عنه من غير ضرورة. وظهر من هذا التقرير أن قوله: «واستعماله حيث لا دوام» معطوف على قوله: «التقييد» أي ولكان استعماله فيه يوجب اشتراكًا. **قوله:** (بخلاف ما لو وضع للأعمّ منه) أي من الدوام فاستعمل فيه أي في الدوام بذلك الاعتبار أي باعتبار وضعه للأعم وكون الدوام من أفراده لا يوجب اشتراكه ولا كونه مجازًا لأن استعمال اللفظ الموضوع للمعنى الأعم في أفراده باعتبار ذلك المعنى الأعم حقيقة. وأما إذا استعمل في فرد من أفراده باعتبار خصوصه كاستعمال لفظ الحيوان في زيد باعتبار هويته ونفسه خاصة فإنه حينئذ يكون مجازًا لا حقيقة كما مر آنفًا. وقوله: «بخلاف ما لو وضع للأعم منه» الخ إشارة إلى جواب معارضة أوردها المعتزلة وهي أن يقال: لو لم يكن وضعه للدوام لكان استعماله حيث يكون فيه دوام كما في هذه الآية يوجب اشتراكًا أو مجازًا والأصل ينفيهما. وحاصل الجواب منع الملازمة بأن يقال: لا نسلم أنه لو لم يكن وضعه للدوام لكان استعماله في الدوام موجبًا للاشتراك أو التجوز، وإنما يلزم ذلك لو كان استعماله فيه باعتبار خصوصه وليس كذلك بل كان استعماله فيه باعتبار وضعه للأعم، وكونه فردًا من أفراد الأعم كاستعمال الجسم في الإنسان باعتبار كونه جسمًا فإنه حقيقة.

مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ﴾ [الأنبياء: ٣٤] لكن المراد منه الدوامُ ههنا عند الجمهور لما يشهد له من الآيات والسُّنن فإن قيل. الأبدان مركبة من أجزاءٍ متضادّةِ الكيفية مُعرَّضةٍ للاستحالات المؤدّيةِ إلى الانفكاكِ والانحلالِ فكيف يُعقَل خلودُها في الجنان؟ قلت: إنه تعالى يُعيدُها بحيث لا تعتورُها الاستحالةُ بأن يَجعل أجزائَها مُثُلاً مُتقَاوِمَةً في الكيفية متساويةً في القوى لا يقوى شيء منها على إحالة الآخر متعانِقةً متلازمة لا ينفك بعضها عن بعض كما يشاهد في بعض المعادن، هذا وأن قياسَ ذلك

قوله: (مثل قوله تعالى: وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد) مثال لكون لفظ الخلد موضوعًا للمعنى الأعم من الدوام فاستعمل فيه لا باعتبار خصوصه بل باعتبار كونه من أفراد ذلك العام، فإن لفظ الخلد فيه موضوع للثبات المديد مطلقًا أي دائمًا كان أو غير دائم، إلا أنه استعمل في الثبات الدائم لأن المنفي هو الخلد بمعنى الثبات الدائم للعلم بأن ما لا يدوم منه ليس بمنفي لطول عمر بعضهم. **قوله:** (لكن المراد منه الدوام ههنا عند الجمهور) استدراك على قوله: «الخلد» والخلود في الأصل الثبات المديد دام أو لم يدم يعني أن الخلود وإن كان موضوعًا للثبات المديد مطلقًا إلا أن المراد به في هذه الآية هو الثبات الدائم عند جمهور المسلمين. أما عند المعتزلة فلما مر من أنهم يفسرونه بالثبات الدائم والبقاء المؤبد اللازم، وأما عندنا فلاعتبار القرينة الدالة على أن المراد هو الدوام وهو الآيات والأحاديث الدالة على أن أهل الجنة خالدون فيها أبدًا. **قوله:** (فإن قيل: الأبدان مركبة) لما ادّعى أن المراد بالخلود ههنا الدوام واستدل عليه بشهادة الآيات والسنن له أورد معارضة تدل على استبعاد ذلك. **قوله:** (معرضة) صفة ثانية أي مركبة من أجزاء موصوفة بأن جعلت التحولات معرضة لها. يقال: عرضت فلانًا لكذا فتعرض هو له. وفي الصحاح: عرضت له الشيء أي أظهرته له وأبرزته إليه، ويقال: عرضت له ثوبًا مكان حقه. فإذا قلت: عرضت الأجزاء للتحول كان معناه أظهرتها له وأبرزتها إليه فتعرض هو لها. وقال الفاضل العلامة شمس الملة والدين التفتازاني حشره الله في زمرة عباده المقربين في تفصيل فعل بتشديد العين: إنه قد يكون بمعنى فعل المخفف كزاله وزيله وورق الشجر وورق، فقولك: عرضت الأجزاء للتحول بمعنى عرضتها له فتعرض هو لها. **قوله:** (بأن يجعل أجزاءها مثلاً متقاومة في الكيفية) أي بأن يجعل أجزاءها بحيث تقاوم كيفية كل جزء كيفية الأجزاء الباقية ولا تنفعل عنها. **قوله:** (كما يشاهد في بعض المعادن) كالذهب والفضة والزيبق. **قوله:** (هذا) أي اعتمد على هذا ولا تلتفت إلى أمر المبطلين. ولما تمسك المعارض في إثبات ما زعمه من استبعاد الخلود الأبدان في الجنات بمعنى الثبات الدائم بقياس ذلك العالم وأحواله على ما نجده ونشاهده في هذا العالم. أجاب عنه بأنه قياس الغائب على الشاهد وأنه من نقصان العقل

العالِمَ وأحوالِه على ما نجده ونشاهده من نقص العقل وضعف البصيرة. واعلم أنّه لمّا كان معظمُ اللذّات الحسيةِ مقصورًا على المَساكنِ والمَطاعم والمَناكِح على ما دلّ عليه الاستقراء وكان مِلاكُ ذلك كلّه الدوامَ والثباتَ فإنّ كلّ نِعَم جليلةٍ إذا قارنها خوف الزوال كانت مُنَغَّصَةً غيرَ صافية عن شوائب الألَم بَشَّرَ المؤمنين بها ومَثَّلَ ما أعَدَّ لَهم في الآخرة بأبهَى ما يُستلذ به منها وأزال عنهم خوف الفَوات بوعد الخلود ليدلّ على كمالهم في التنعم والسرور.

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسۡتَحۡيِۦٓ أَن يَضۡرِبَ مَثَلٗا مَّا بَعُوضَةٗ﴾ لمّا كانت الآيات السابقة

وضعف البصيرة، وأن أمثال هذه الكلمات مبنية على القواعد الفلسفية وهي غير مسلمة عند المليين ولا صحيحة عند القائلين باستناد الحوادث إلى القادر المختار. **قوله:** (واعلم أنه لمّا كان معظم اللذات الحسية) احترز بقوله: «معظم اللذات الحسية» عن الالتذاذ بنحو الملابس وسماع الأصوات الحسنة فإن ذلك أدنى من الالتذاذ بالمساكن والمطاعم والمناكح، كأنه جواب عما يقال: لم خص المساكن والمطاعم والمناكح بالذكر من جملة ما أعد لهم في الآخرة وصلح لأن يبشر به؟ وفي الصحاح: ملاك الأمر وملاكه بالفتح والكسر ما يقوم به هو، ويقال: القلب ملاك الجسد. **قوله:** (كانت منغصة) بالغين المعجمة والصاد المهملة أي مكدرة، يقال: نغص الله عليه العيش تنغيصًا أي كدره. **قوله:** (بشر المؤمنين) جواب «لما» وضمير «بها» راجع إلى المساكن وأخويها وضمير «منها» راجع إلى نعم جليلة أو إلى اللذات الحسية. **قوله:** (ومثل ما أعد لهم في الآخرة) أي شبهه بأحسن ما يستلذ به من اللذات الحسية وهي المساكن والمطاعم والمناكح. عبر عن ذلك المعد بما يعبر به عنها مع أنها لا تشاركها في تمام حقيقتها ولا في منافعها المالية. **قوله:** (ليدل على كمالهم في التنعم والسرور) فإن النعمة وإن كثرت وجلت ينغصها خوف انقطاعها. وكلما كانت النعمة أعظم كان خوف انقطاعها أعظم وقعًا في القلب فكان صاحبها ما دام خائفًا من زوالها مستغرقًا في بحر الغم والحسرة، وإذا علم دوامها كل تنعمه وسروره وصفا قلبه عن شوب الكدر يتوهم زوالها وانقطاعها ومن كان في نعمة يراقب انقطاعها.

فذلك في بؤس وإن كان في نعم

قوله: (لمّا كانت الآيات السابقة) وهي الآيات المذكورة من أول السورة إلى هذه الآية متضمنة لأنواع التمثيل. والمراد من التمثيل ههنا التشبيه مطلقًا سواء كان في المفرد أو في المركب على وجه الاستعارة أو غيرها، وليس المراد منه التمثيل أو الاستعارة التمثيلية فقط. ويدل عليه سياق كلامه من نحو قوله: فيمثل الحقير بالحقير كما يمثل العظيم بالعظيم، وقد سبق أن الله ذكر المنافقين بعد ذكر الكفار وذكر لهم مثلين فقال: ﴿مثلهم كمثل الذي استوقد

متضمنةً لأنواع من التمثيل عَقَّب ذلك ببيان حُسنِهِ وما هو الحقُّ له والشرطُ فيه، وهو أن يكون على وفق الممثَّل له من الجهة التي يتعلّق بها التمثيل في العظم والصغر والخِسّة والشرف دون الممثِّل، فإنّ التمثيل إنما يُصار إليه لكشفِ المعنى الممثّلِ له ورفعِ الحجاب عنه وإبرازِهِ في صورة المشاهَد المحسوس ليُساعد فيه الوهمُ العقلَ ويصالحه عليه. فإنّ المعنى الصرف إنما يدركُه العقلُ مع منازعةٍ من الوهم لأن من طبعه

نارًا﴾ **وقال:** ﴿أو كصيب﴾ **وقال في حقهم أنهم:** ﴿صم بكم عمي﴾ **وقال في حق الكفار:** ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم﴾ **إلى غير ذلك. قوله: (عقب ذلك) جواب «لما» ولفظ «ذلك» إشارة إلى الآيات السابقة بتأويل المذكور أي أورد عقيبها ما يدل على حسن التمثيل وعلى الشيء الذي هو أي التمثيل حق لأجل ذلك الشيء، وذلك الشيء هو شرط في قبول التمثيل عند أهل اللسان على أن يكون قوله: «والشرط» عطفًا على قوله: «وما هو الحق له» وفيه ركاكة التفكيك، والظاهر أن هو راجع إلى «ما» وضمير «له» راجع إلى التمثيل وكذا ضمير «فيه». فقوله: «والشرط» عطف على قوله: «الحق» أي وبيان الشيء الذي ذلك الشيء حق التمثيل لازم له وشرط في قبوله عند العقلاء، وذلك الشيء يكون على وفق الممثل له دون الممثل وبيان حسنه مستفاد من قوله تعالى:** ﴿إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها﴾ **فإنه تعالى لما لم يترك ضرب المثل ظهر أنه حسن لا يشوبه شائبة قبح، فإن أفعاله تعالى كلها حسنة بلا مرية ومشتملة على حكم بالغة يهتدي إليها أولوا الألباب المهتدون. وأما الكفرة الضالون فإن كفرهم وإصرارهم على الباطل صرف وجوه أفكارهم عن حكمة المثل إلى حقارة الممثل به فقوله: «لما سمعوا» قوله تعالى:** ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ﴾ [العنكبوت: ٤١] **وقوله:** ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُواْ لَهُۥ﴾ [الحج: ٧٣] **وأيضًا لما رأوا أنه تعالى ضرب المثل بالمحقرات كالنحل والنمل وغير ذلك استنكروها وقالوا: ذكر هذه الأشياء لا يليق بكلام الفصحاء واشتمال القرآن عليها يقدح في فصاحته فضلاً عن كونه معجزًا. فرد عليهم بقوله: إن الله تعالى مع كمال حكمته لا يترك ضرب المثل بالمحقرات لاستدعاء الحكمة ضرب المثل بها وذلك لأن الحكمة في التمثيل بيان حال الممثل له بإبرازه في صورة المشاهد المحسوس ليساعد فيه الوهم العقل ولا ينازعه فيما حكم به كما هو شأنه، لأنه إنما يدرك المعاني الجزئية المنتزعة من الجزئيات المحسوسة آخذًا من الحس المشترك ولا يدرك المعاني المعقولة فينازع العقل في مدركاته بقياسها على مدركات نفسه فيغلط كثيرًا لذلك، وبتمثيل المعنى الكلي الممثل له وإبرازه في صورة المشاهد المحسوس يساعد الوهم العقل ويصالحه ويترك المنازعة معه فيكشف المعنى**

الميلَ إلى الحسّ وحُبِّ المُحاكاة ولذلك شاعت الأمثال في الكتب الآلهية وفَشَت في عبارات البلغاء وإشارات الحكماء، فيمثّل الحقيرَ بالحقير كما يمثّل العظيم بالعظيم، وإن كان الممثَّل أعظمَ من كل عظيم كما مثّل في الإنجيل غِلَّ الصدر بالنُخالةِ والقلوبَ القاسية بالحصاة ومخاطبةَ السفهاء بإثارة الزنابير. وجاء في كلام العرب: اسمَعُ من قُراد وأطيَشُ من فَرَاشَةٍ وأعزُّ من مُخ البعوض، لا ما قالت الجهلةُ من الكفّار لَـمَّا مَثَّلَ الله حالَ

الممثل له. **قوله:** (**الميل إلى الحس**) أي إن الوهم يميل إلى الصور المحسوسات والمحاكاة والمشابهة والمقايسة. **قوله:** (**ولذلك**) أي ولكون التمثيل إنما يصار إليه لكشف المعنى الممثل له. وقوله: «وإن كان الممثل» هو على صيغة اسم الفاعل «والنخالة» ما يبقى في المنخل بعدما يخرج منه الدقيق الخالص. شبه في الإنجيل صدر من يقول بالبر ولا يعمل به بالمنخل، وشبه غل الصدر بالنخالة. روي أن الله تعالى قال في الإنجيل: لا تكونوا كالمنخل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة كذلك أنتم تخرج الحكمة من أفواهكم وتبقون الغل في صدوركم. وشبه أيضًا فيه القلوب القاسية بالحصاة حيث قيل فيه: قلوبكم كالحصاة التي لا تنضجها النار ولا يلينها الماء ولا ينسفها الريح. ومثل مخاطبة السفهاء فيه أيضًا بإثارة الزنابير حيث قال فيه: لا تثيروا الزنابير فتلدغكم فكذلك لا تخاطبوا السفهاء فيشتموكم. **قوله:** (**وجاء في كلام العرب**) يعني أن التمثيل بالمحقرات كما جاء في الإنجيل جاء في كلام العرب أيضًا حيث قالوا في التمثيل بالقراد: أسمع من قراد وأصغر من قراد وأعلق من قراد، وفي التمثيل بالفراشة: أضعف من فراشة وأجهل من فراشة وأطيش من فراشة أي أخف، وفي التمثيل بالبعوضة ومخها كقولهم: أعز من مخ البعوض أي لا يوجد أحد كاملاً كما لا يوجد مخ البعوض وقولهم: كلفني مخ البعوض مثل في تكليف ما لا يطاق، وفي التمثيل بالذرة وهي أصغر النمل: أجمع من الذرة وأخفى من الذرة قيل: إن الذرة تجمع قوت سبع سنين، وفي التمثيل بالذباب: الخ من الذباب وأجرأ من الذباب وجراءته أنه يقع على أنف الأمير وجفن الأسد ولحاحه أنه كلما دفع وطرد وذب آب ولما كان بحيث كلما ذب آب سمى ذبابًا. وزعمت العرب أن القراد يسمع الهمس الخفي من وقع أخفاف الإبل على مسيرة سبع ليال فيتحرك في العطن ويقصد الطريق فإذا رأته اللصوص يتيقنون أن القافلة أقبلت، والعطن مبرك الإبل عند الماء لتشرب الماء، والفراشة التي تطير وتتهافت السراج. **قوله:** (**لا ما قالت الجهلة من الكفار**) الظاهر أنه معطوف على قوله: «وهو أن يكون على وفق الممثل له دون الممثل» كأنه قيل: إن حسن التمثيل وحقه وشرطه أن يكون على وفق الممثل له دون الممثل لا ما قالت الجهلة: من أن حقه وحسنه أن يكون على وفق الممثل ولا يليق بعظمة الله تعالى شأنه وجلت كبرياؤه أن يمثل بنحو

المنافقين بحال المستوقدين وأصحاب الصيب وعبادة الأصنام في الوهن والضعف ببيت العنكبوت وجعلها أقلّ من الذباب وأخسّ قدرًا منه الله أعلى وأجلُّ من أن يضرب الأمثال ويذكر الذباب والعنكبوت. وأيضًا لما أرشدهم إلى ما يدلّ على أن المتحدَى به وحي

الذباب والعنكبوت. فإن علو شأنه وعظمته وجلاله ينافي أن يحسن منه ضرب الأمثال بالمحقرات بل هو حسن منه تعالى وجلّ اسمه لوجود شرط حسنه وهو موافقتها لحال الممثل له. **قوله:** (الله أعلى وأجل) مقول قوله: «قالت الجهلة». والحاصل أن التمثيل يستدعيه حال الممثل له فكلما كان أعظم كان الممثل له أعظم وكلما كان أحقر كان الممثل له أحقر لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] فيلزم أن يكون لآلهتهم المثل الأدنى لأنها جمادات لا قوة لها ولا شعور، إذ الغرض من التمثيل تصوير المعقول بصورة المحسوس. وتقرير المعنى المراد في النفس ولا يعارض العقل في المعاني إلا الوهم لميله إلى الحس وامتناع إدراكه المعاني الكلية فإذا مثل المعنى العقلي بصورة محسوسة أذعن له وانقاد وقبل المعنى المراد.

قوله: (وأيضًا لما أرشدهم الخ) وجه ثان لبيان ارتباط هذه الآية بما قبلها فيكون معطوفًا على قوله: «لما كانت الآيات السابقة» الخ. محصول الوجه الأول أن هذه الآية مربوطة بالآيات السابقة المتضمنة لأنواع التمثيل وهذه الآية بيان لحسنه وحقه وشرط قبوله، فإن ما لم يتركه الله تعالى يكون مشتملاً على حكمة بالغة. ومحصول هذا الوجه أن ما قبلها استدلال بإعجاز المتحدى به على كونه وحيًا آلهيًا قد رتب عليه وعيد من كفر به حيث قيل: ﴿فإن لم تفعلوا﴾ الآية ووعد من آمن به حيث قيل: ﴿وبشر الذين آمنوا﴾ الآية. وهذه الآية جواب ما طعنوا فيه به فهي مربوطة بآية التحدي بالقرآن ذكرت منعًا عن الطعن فيه وتنبيهًا على أن القرآن لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحي أن يمثل بها لحقارتها. وفيه إشارة إلى أن الآية من قبيل المجاز المرسل على طريق ذكر الملزوم وإرادة اللازم حيث ذكر الاستحياء من ضرب المثل بالبعوضة وأريد تركه الذي هو لازم للاستحياء، فيكون يستحي بمعنى يترك استحياء وانقباضًا عن ملابسة ما يعاب عليه. وأشار بقوله: «ترك من يستحي» بصورة التشبيه إلى أن قوله تعالى: ﴿لا يستحي﴾ لا يترك بمعنى لا يترك ضرب المثل استعارة تبعية من حيث إنها اعتبرت أولاً في المصدر ثم سرت إلى الفعل المشتق ثانيًا بالتبعية. فإنه شبه ترك ضرب المثل بالبعوضة بتركه ضربه حياء لحقارتها وكون التمثيل بها مظنة للذم والتعبير فأطلق على الترك المشبه بالترك حياء استعارة تبعية أصلية، ثم اشتق منه ترك فقيل: ترك الله ضرب المثل بالبعوضة حياء. ولما كان الترك المذكور لازمًا للاستحياء عبر عنه بالاستحياء مجازًا مرسلاً على طريق ذكر الملزوم وإرادة

مُنزل ورتب عليه وعيدَ مَن كفر به ووعدَ من آمن به بعد ظهور أمره شَرَع في جواب ما طَعَنُوا به فيه فقال تعالى: ﴿إن الله لا يستحي﴾، أي لا يترك ضَربَ المثل بالبَعُوضَةِ تَركَ مَن

اللازم فقيل: استحياء ضرب المثل بالبعوضة تركه حياء ثم نفي ذلك عنه تعالى فقيل: ﴿إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة﴾ بمعنى لا يترك حياء. وبعد استعمال الاستحياء في لازمه الذي هو الترك انقباضًا احتيج لأن يحمل الكلام على الاستعارة بأن يشبه تركه تعالى إياه بترك المستحي فيطلق اسم المشبه به على تركه تعالى إياه فيكون قوله تعالى إن الله يستحي منه بمعنى أنه تعالى لا يتركه حياء وهذا المعنى فاسد إذ يمتنع في حقه تعالى أن يترك الشيء استحياء فوجب المصير إلى المجاز. فإن قيل: هب أن إثبات الاستحياء لله تعالى كما في حديث سلمان رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله حي كريم يستحي إذا رفع العبد يديه أن يردهما صفرًا حتّى يضع فيهما خيرًا» يحتاج إلى تأويل لأنه لو حمل الكلام على ظاهره لكان المعنى أنه تعالى يترك تخييب العبد ورد يديه إليه صفرًا استحياء، ومن المعلوم أن الترك استحياء مما لا يصح في حقه تعالى: فيجب أن يحمل الكلام على الاستعارة بأن يشبه ترك الله تعالى تخييب العبد ورد يديه صفرًا بترك الكريم رد المحتاج حياء فيطلق عليه لفظ المشبه به ثم يشتق منه الفعل فيقال: ترك الله الرد حياء كما يقال: ترك الكريم المحتاج حياء. فعبر عن الترك حياء بلفظ الاستحياء على طريق التعبير عن اللازم بلفظ الملزوم، فإن الترك المذكور لازم للاستحياء بخلاف ما إذا نفى الاستحياء عنه تعالى كما في الآية. فإن نفيه عنه تعالى لا يحتاج إلى تأويل بأن يحمل الكلام على الاستعارة أو المشاركة كما لا يحتاج إليه في قولهم: الله تعالى ليس بجوهر ولا عرض وفي قوله تعالى: ﴿لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞ﴾ [البقرة: ٢٥٥] و ﴿لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ﴾ [الإخلاص: ٣] ونحو ذلك فإن ذلك حاجة إلى جعل لا يستحي من قبيل الاستعارة أو المشاكلة. أجيب بأنه إذا نفيت أمثال ذلك على الإطلاق بمعنى أنها ليست من شأنه تعالى وأنه لا يتصف بها كما في الأمثلة المذكورة، لم يحتج إلى تأويل، وأما إذا نفيت على التقييد فحينئذ رجع النفي إلى التقييد وأفاد ثبوت أصب الفعل أو إمكانه لا أقل فيحتاج نفيه على التقييد إلى التأويل، كما إذا قيل: لم يلد ذكرًا أو لم يأخذه نوم في هذه الليلة أو ليس بعرض للذات ونحو ذلك. والاستحياء في هذه الآية الكريمة لم ينف عنه تعالى على الإطلاق بل نفي مقيدًا بتعلقه بالمفعول الذي هو ضرب مثل ما فرجع النفي إلى القيد الذي هو قوله: «أن يضرب مثلاً ما» وأفاد ثبوت أصل الفعل وهو الاستحياء فلذلك يحتاج إلى التأويل بأحد الوجهين. وفي قوله: «أي لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحي أن يمثل بها لحقارتها» إشارة إلى أن الاستعارة التي في قوله تعالى: ﴿لا يستحي﴾

يستحي أن يمثّل بها لحقارتِها. والحياء انقباضُ النفس عن القبيح مَخافةَ الذمّ، وهو الوسط بين الوَقاحةِ التي هي الجراءة على القبايح وعدم المبالاة بها، والخجلِ الذي هو انحصار النفس عن الفعل مطلقًا واشتقاقه من الحَيَاة فإنه انكسار يعتري القوةَ الحيوانيةَ فيردّها عن أفعالها فقيل: حيِيَ الرَّجُل كما يقال: نَسِيَ وحَشِيَ إذا اعتلت نَساه وحشاه وإذا وصف به الباريء تعالى كما جاء في الحديث: «إن الله يستحي من ذي الشَيْبَةِ المُسلِم أن يُعَذبَه إن الله حيّ كريم يستحي إذا رُفع العبدُ يديه أن يردّهما صِفرًا حتى يضعُ فيهما خيرًا». فالمراد به الترك اللازِمُ للانقباض كما أن المرادَ من رحمته وغضبه إصابة المعروف

مع كونها تبعية فهي تمثيلية أيضًا بناء على كون وجه الشبه منتزعًا من عدة أمور وهي الترك المتعلق بضرب المثل بالمحقرات في أنفسها الموافقة للمثل له بحيث يصلح كاشفًا له. وظهر بهذا أن اللفظ المستعار في الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظًا مفردًا يدل على أمور متعددة يقتصر عليه لكونه عمدة في الدلالة عليها كلفظ الاستعارة ههنا وكلفظ «على» في قوله تعالى: ﴿أولئك على هدى﴾ فقد اجتمع في الآية استعارة تمثيلية وتبعية ومجاز مرسل على ما أشار إليه المصنف بقوله: «بعيد هذا» فالمراد به الترك اللازم للانقباض. **قوله**: (والحياء انقباض النفس الخ) الحق أن الكيفيات النفسانية لا تحتاج إلى التعريف لكونها من الوجدانيات المعلومة لكل أحد بالضرورة وإن عرفت كان التعريف لفظيًا. والظاهر أنه عرفه ههنا ليبني عليه كيفية جواز إطلاقه على الله تعالى بحمله على المعنى المجازي لما أن حقيقته من لوازم النقص وهو تعالى منزه عن جميع وجوه النقص.

قوله: (وهو الوسط الخ) شأن كل صفة حميدة وخلق مرضي أن تكون متوسطة بين الرذيلتين اللتين أحديهما الإفراط والأخرى التفريط وخير الأمور أوسطها. فإن الوقاحة وقلة الحياء تفريط، والخجل وهو التحير والدهش من غلبة الاستحياء بحيث ينحصر عن الفعل مطلقًا أي سواء كان الفعل قبيحًا أم لا وسواء كان الانحصار لأجل مخافة الذم أم لا هو الإفراط، والوسط بينهما هو الحياء المعرف. وكذا الشجاعة فإنها متوسطة بين الجبن والتهور، والسخاوة متوسطة بين الإسراف والإمساك. **قوله**: (فقيل: حيي الرجل) إذا اعتلت حياته وضعفت قوته الحيوانية بحيث اختلت أفعالها كما يقال: نسي إذا اعتلت نساه، وحشي إذا اعتلت حشاه أي جوفه. والنسا بفتح النون والقصر عرق يخرج من الورك فيسيطر فيستبطن الفخذين ثم يمر بالعرقوب ومنه المرض المعروف بعرق النساء، والعرقوب العصب الغليظ الموتور في عقب الإنسان. والحشا ما اشتملت عليه الضلوع والجمع إحشاء. وقوله: «إن يردهما صفرًا» لم يقل صفرين لأن صفرًا يستعمل على لفظه في التثنية والجمع والتذكير والتأنيث. **قوله**: (فالمراد به الترك) جواب قوله: «إذا وصف به الباريء».

والمكروه اللازمين لمعنييهما. ونظيره قولُ من يصف إبِلاً: شعر:

إذَا مَا استَحَينَ الماءَ يَعرض نفسَه كـرَعَـن بِسبِـتٍ فـي إنـاء مـن الـورد

وإنما عُدِل به عن الترك لما فيه من التمثيل والمبالغة. وتحتمل الآيةُ خاصَّةً أن يكون مجيئةً على المقابلة لِمَا وقع في كلام الكفرة وضربُ المثلِ اعتِمالُه مِن ضَربِ الخاتَمِ، وأصله وَقعُ شيءٍ على آخر. وأن بصلتِها مَخفوضُ المحلّ عند الخليل بإضمار

قوله: (ونظيره) أي نظير قوله تعالى: ﴿إن الله لا يستحي﴾ في أن المراد بالحياء الترك اللازم للانقباض قول المتنبي:

(إذا ما استحين الماء يعرض نفسه كــرعـن بسبت في إناء من الـورد)

وقوله: «استحين» على لغة من يقول: استحى بحذف إحدى اليائين لكثرة الاستعمال، واللام في قوله: «الماء» للعهد الذهني و «يعرض» نفسه حال من الماء أو صفة له كما في قوله:

ولَقد أمر على اللئيم يسبني فـمـضـيـت ثـمـة قـلـت لا يـعـنـيـنـي

و «السبت» بكسر السين المهملة الجلد الذي سبت أي قطع شعره ودبغ بالقرظ وهو ورق السلم، والسبت ههنا مستعار لمشافر الإبل شبهت بالسبت للبنها. وأراد بإناء من الورد المنهل الذي على حافاته أي أطرافه الورد. يصف الإبل وكثرة الماء عندها وأنها لا تشرب عطشًا بل حياء من الماء فإنها كثيرًا ما عرض الماء نفسه عليها وهي تستحي منه فتكرع بمشافرها التي كالسبت. وشبهت الحفرة التي فيها الماء المحفوفة بالأزهار التي تركتها السيول بالإناء، وكرعن شربن بأفواههن يقال: كرع في الماء كروعًا إذا تناوله بفيه من موضعه. وضمير استحين للإبل أي إذا ما تركن رد الماء تركًا مثل ترك من يستحي أن يرده لكثرة عرض نفسه عليها، فإنه لا عرض ولا استحياء في الحقيقة فهو استعارة تمثيلية تبعية متفرعة على المجاز المرسل. **قوله**: (وإنما عدل به) أي بسبب هذا التعبير عن الترك. يعني أنه لما كان المراد بالاستحياء معنى الترك كان الظاهر أن يعبر عن المعنى المراد بما يدل عليه بالمطابقة ويقال: ﴿إن الله لا يستحي﴾ يعني لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ولم يعبر عنه بذلك ولم يصرح بلفظ الترك من ذكر المستعار له بما يدل عليه بالوضع الحقيقي، فإن الاستعارة تشتمل على إبراز المستعار له في صورة المستعار منه وإنها لكونها من أقسام المجاز بمنزلة إثبات الشيء بالبينة وتقرير الدعوى بالبرهان. وهذا هو الوجه لقولهم: المجاز أبلغ من الحقيقة. **قوله**: **(وتحتمل الآية خاصة أن يكون مجيئه على المقابلة لما وقع في كلام الكفرة)** احترز بقوله: «خاصة» عن الحديثين المذكورين فإن الاستحياء الواقع فيهما لا يحتمل

أن يكون من قبيل المشاكلة لما وقع في كلام الغير، لأن ترك تعذيب ذي الشيبة المسلم وترك رد اليدين المرفوعتين صفرًا إليه تعالى لم يقع في صحبة الاستحياء تحقيقًا كما وقع خياطة الجبة والقميص في صحبة الطبخ تحقيقًا في قول الشاعر:

قالوا اقترح شيئًا نجد لك طبخه   قلت اطبخوا لي جبة وقميصا

ولا تقديرًا كما في قوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٣٨] أي تطهير الله فإن التطهير وقع بلفظ الصبغ لوقوعه في صحبة الصبغ تقديرًا. وذلك أن النصارى كانوا يزعمون أن غمس أولادهم في ماء أصفر يسمى بالمعمودية تطهيرًا لهم، فأمر المسلمون بأن يقولوا لهم: آمنا بالله وطهرنا الله بالإيمان تطهيرًا حقيقيًا منجيًا لا مثل صبغتكم بالماء الأصفر فإنها ليست من التطهير في شيء فظهر أن التطهير وقع في صحبة الصبغ تقديرًا حيث سيق الكلام ردًا عليهم وإبطالاً لأمرهم. وأراد بالمقابلة معناها اللغوي وهو المشاكلة بين الكلامين المتقابلين، وهي أن يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوع ذلك الشيء في صحبة ذلك الغير تحقيقًا أو تقديرًا، فإن الكفرة لما قالوا: أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت مع أن ملوك الأرض يأنفون من ذكر أمثال ذلك؟ أجيبوا بأن الله تعالى لا يستحي على سبيل المقابلة لكلامهم، وتطبيق الجواب على السؤال. فعبارة الاستحياء الواقع في كلام الله تعالى من قبيل المشاكلة المذكورة في علم البديع لا من قبيل المقابلة المذكورة في ذلك العلم، وهي أن يؤتى بمعنيين متوافقين أو أكثر ثم بما يقابل ذلك على الترتيب كقوله تعالى: ﴿فَلْيَضْحَكُوا۟ قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا۟ كَثِيرًا﴾ [التوبة: ٨٢].

قوله: (وضرب المثل اعتماله) باللام أي صيغه وإيجاده على أن بناء افتعل ههنا بمعنى فعل مثل: مدح الشيء وامتدح وعمدت الشيء عمدًا أي قصدت له وتعمدت لأجله وما فعلته خطأ. والضرب في أصل اللغة استعمال آلة الضرب وإيقاعه على المضروب ثم استعمل في صيغ هذه الأشياء بحيث صار كأنه حقيقة فيه استعير منه لصيغ المثل وتكوينه لاشتراكهما في معنى الصيغ والتكوين، وإن كان الصيغ في أحدهما باستعمال آلة الضرب لا في الآخر.

قوله: (وأن بصلتها مخفوض المحل عند الخليل إلى آخره) اعلم أن فعل الاستحياء يتعدى تارة بنفسه نحو: استحييته قال الشاعر:

إذا مـا اسـتـحـيـن الـمـاء

إلى آخره وتارة بحرف الجر نحو: استحييت منه فيكون: استحيى واستحيى منه بمعنى. ثم إنه يحتمل أن يكون قوله تعالى: ﴿لا يستحي﴾ قد تعدى إلى قوله: ﴿أن يضرب﴾ بنفسه فيكون «أن يضرب» في محل النصب بالاتفاق. ويحتمل أن يكون تعدى إليه بحرف الجر المحذوف فحينئذ اختلف في محله فذهب الخليل والكسائي إلى أن حرف الجر وإن كان محذوفًا حذفًا شايعًا مع «إن»

مِن منصوبٌ بإفضاء الفعل إليه بعد حذفها عند سيبويه. وما إبهاميّةٌ تَزِيد النكرة إبهامًا وشِياعًا وتسدّ عنها طُرقَ التقييد كقولك: أعطني كتابًا مّا، أيَّ أيَّ كتابٍ كانَ. أو مزيدةٌ للتأكيد كالتي في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. ولا نعني بالمزيد اللغوَ الضايعَ فإن القرآن كلّه هدًى وبيانٌ بل ما لم يوضع لمعنى يراد منه، وإنما وضعت لأن تذكر مع غيرها فتفيدَ له وِثاقةً وقوةً وهو زيادة في الهدى غيرَ قادح فيه. وبَعُوضة عطف

المشددة «وأن» الناصبة للمضارع بسبب طولهما بصلتهما إلا أنه معتبر ومقدر فصار كأنه ملفوظ وموجود فيكون أثره الذي هو الجر باقيًا كما في قولك: الله لأفعلن بالجر بتقدير حرف القسم. وذهب الفراء وسيبويه إلى أن الحرف المحذوف منوي معتبر من حيث المعنى فقط لأجل التعدية غير مقدر لفظًا، بدليل أنّا وجدناهم إذا حذفوا حرف الجر نصبوا الاسم كما في قوله تعالى: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ﴾ [الأعراف: ١٥٥] أي من قومه، وقول الشاعر:

تمرون الديار فلم تعوجوا

أي بالديار. ولا نرى الجر إلا في نادر من الشعر كقول من قال:

إذا قيل أي الناس شر قبيلة   أشارت كليب بالأكف الأصابع

أي إلى كليب. وقوله تعالى: ﴿مثلاً﴾ مفعول «ليضرب». **قوله**: (وما إبهامية) منصوبة المحل على أنها صفة «لمثلاً» وهي التي إذا اقترنت باسم نكرة أبهمته إبهامًا وزادته شياعًا وعمومًا كقولك: أعطني كتابًا ما تريد أي كتاب كان. **قوله**: (وتسد عنها طرق التقييد) عطف تفسيري لقوله: «تزيد النكرة إبهامًا». فالمعنى أن الله لا يترك ضرب المثل أي مثل كان حقيرًا أو عظيمًا. **قوله**: (أو مزيدة للتأكيد) والظاهر أن ما الإبهامية أيضًا تؤكد ما أفاده تنكير الاسم قبلها فإن كان التنكير للتحقير فـ «ما» الإبهامية تؤكد معنى التحقير كما في قولك: هل أعطيت الأعطية ما؟ أي عطية حقيرة لا تعرف من حقارتها. وإن كان للتعظيم فهي تؤكد معنى التعظيم كما في قولك: لأمر ما يسود من يسود أي لأمر عظيم مجهول لعظمته. وإن كان التنكير للتنويع فهي تؤكد ذلك نحو: اضربه ضربًا ما أي نوعًا من الضرب مجهولاً غير معين، إلا أنها التأكيد التنكير والشياع بخلاف «ما» التي تكون زائدة للتأكيد فإنها تزاد لتأكيد مضمون الجملة السابقة. كأنه قيل في الآية: إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً البتة، فهي إن كانت زائدة لا يكون لها إعراب والعامل يتعداها إلى ما بعدها، وإن كانت إبهامية تكون صفة زائدة لما قبلها من النكرة عند من قال باسميتها ومنهم ابن الحاجب. ذكر في شرح الرضي: أنه اختلف في «ما» التي تلي النكرة لإفادة الإبهام وتأكيد النكرة فقال بعضهم: إنها اسم فمعنى قوله تعالى: ﴿مثلاً ما﴾ أي مثل، وقال بعضهم: إنها زائدة فتكون حرفًا لأن زيادة

بيانٍ لمثلاً أو مفعول ليضرب ومثلاً حالٌ تقدمت عليه لأنه نكرة أو هما مفعولاه لتضمنه معنى الجعل. وقرئت بالرفع على أنّه خبر مبتدأ وعلى هذا يحتمل مَا وجوهًا أُخران تكونَ

الحرف أولى من زيادة الأسماء لأن زيادة الحروف ثابتة كما في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وقوله: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٥] [المائدة: ١٣] ووصفيتها لم تثبت والحمل على ما ثبت في موضع الالتباس أولى. وروى الإمام عن الأصم أنه قال: «ما» في قوله تعالى: ﴿مثلاً ما﴾ صلة زائدة كما في قوله تعالى ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩] ثم روي عن أبي مسلم الأصفهاني أنه قال: معاذ الله أن يكون في القرآن زيادة ولغو، واستدل على ما قاله أبو مسلم بأن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وبيانًا واشتماله على ما هو لغو ينافي ذلك. والمصنف وجه كلام الأصم حتى لا يرد عليه أنه قول باشتمال القرآن على لفظ لغو ضايع ولا يخفى بطلانه حيث قال: «ولا نعني بالمزيد اللغو الضايع بل نعني به ما لم يوضع لمعنى يراد منه»، ولما ورد عليه أن يقال: إنه يستلزم أن لا يكون كله هدى دفعه بقوله: «وإنما وضعت لأن تذكر مع غيرها فتفيد له وثاقة وقوة». والضمير المستتر في قوله: «وضعت» و «تذكر» و «تفيد» راجع إلى ما لم يوضع باعتبار المعنى وهو كونه صلة وزائدة، فظهر أن حروف الصلة كلمات لكونها ألفاظًا موضوعة لمعنى في غيرها وهو القوة والوثاقة التي أفادتها للغير التي ذكرت هي معه. وهذه القوة والوثاقة إما معنوية لتأكيد المعنى كما في «من» الاستغراقية، والباء الزائدة في خبر «ما» و «ليس» و «ما» في «أينما» و «حيثما» ونحو ذلك، وإما لفظية كتزيين اللفظ وكونه بزيادتها أفصح وكون الكلمة أو الكلام بسببها صالحًا للوزن أو حسن السجع ونحو ذلك من الفوائد اللفظية. **قوله:** (أو مفعول ليضرب ومثلاً حال تقدمت عليه لأنه نكرة) والحال من النكرة يتقدم عليها لئلا يلتبس بالصفة كما في قوله:

لــعــزّة مــوحــشًــا طــلــل

وفي الحواشي الشريفية: ولا خفاء في أنه لا معنى لقولنا: يضرب بعوضة إلا بضم مثلاً إليه فتسمية مثل هذا مفعولاً ومثلاً حالاً بعيد جدًا. **قوله:** (أو هما مفعولاه لتضمنه معنى الجعل) فيكون ﴿بعوضة﴾ مفعولاً أولاً و ﴿مثلاً﴾ هو الثاني. قيل: هذا هو أبعد الوجوه إذ لا يجيء مفعولاً جعل وأمثاله نكرتين لأنها من دواخل المبتدأ والخبر. واعتذر عن تنكير بعوضة وهو مفعول أول بأن صحة تنكيرها لكونها موصوفة حكمًا إذ القصد بها إلى أصغر صغير والنكرة إذا تخصصت بالوصف جاز كونها مفعولاً أولاً كما جاز أن تكون مبتدأ.

قوله: (وقرئت بالرفع على أنه خبر مبتدأ) أي قرأت بعوضة بالرفع وتذكير الضمير

موصولةً وحُذِفَ صدرُ صلتِها كما حذف في قوله تمامًا على الذي أحسنُ وموصوفةً بصفة كذلك ومحلها النصب بالبدلية على الوجهين واستفهاميّةً هي المبدأ، كأنّه لما ردّ استبعادَهم ضرَبَ الله الأمثالَ قال بعده: ما البعوضة فما فوقَها حتى لا يضربَ به المَثل بل له أن يُمثّل بما هو أحقَرُ من ذلك. ونظيره: فلان لا يبالي بما يَهَب ما دينارٌ وديناَرانِ. والبَعُوضُ فَعُولٌ من البَعض وهو القَطع كالبَضع والعَضب غُلِّب على هذا النوع كالخَمُوش.

﴿فَمَا فَوْقَهَا﴾ عطف على بعوضة، أو ما إن جُعل اسمًا ومعناه وما زاد عليها في الجثّة بكالذباب والعنكبوت كأنه قصد به رَدّ ما استنكروه. والمعنى أنه لا يستحي ضربَ المثل بالبَعوض فضلاً عمّا هو أكبر منه أو في المعنى الذي جعله فيه مثلاً وهو الصِغرُ والحقارة كجنَاحِها فإنه عليه الصلاة والسلام ضربه مثلاً للدنيا. ونظيره في الاحتمالين ما رُوِيَ أنّ رجلاً بمعنى خَرَّ على طُنُب فُسطاطٍ فقالت عائشةُ رضي الله عنها: سمعتُ رسولَ

العائد إليها في قوله: «على إنه إما باعتبار تأويلها باللفظ أو الخبر». وعلى هذا تحتمل «ما» وجوهًا أخر أن تكون موصولة حذف صدر صلتها والتقدير أن يضرب مثلاً الذي هو بعوضة كما حذف في قوله تعالى: ﴿تَمَامًا عَلَى ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ﴾ [الأنعام: ١٥٤] أي على الذي هو أحسن وأن تكون موصوفة حذف صدر صفتها والتقدير أن يضرب مثلاً شيئًا هو بعوضة، ومحل «ما» النصب على البدلية من مثلاً سواء كانت موصولة أو موصوفة. **قوله: (واستفهامية)** منصوبة معطوفة على قوله: «موصولة». والاستفهام في الآية لتقرير عدم الاستحياء وفي قوله: ما دينار وديناران لتقرير عدم المبالاة أي ما دينار وديناران حتى لا يهبها بل له أن يهب أكثر من ذلك. وقوله: «هي المبتدأ» أي على تقدير أن تكون كلمة «ما» استفهامية تكون هي مبتدأ وبعوضة خبرًا له، بمعنى أي شيء تكون بعوضة حتى لا يضرب به المثل بل له أن يمثل بما هو أحقر من ذلك. **قوله: (والبعوض فعول)** يعني أنه في الأصل من قبيل الفعول بمعنى الفاعل مشتق من البعض بمعنى القطع كما أن العضب والبضع بمعنى القطع أيضًا. فإن مادة الباء والعين والضاد على أي ترتيب كان للقطع ثم غلب على هذا النوع من الذباب لأنه يقطع بإبرته وجه الإنسان وسائر أعضائه، كما أن الخموش صفة في الأصل مشتق من الخمش وهو الخدش ولا يستعمل إلا في الوجه ثم غلب على البعوض لخمشه وجه الإنسان بإبرته.

قوله: (على بعوضة، أو ما إن جعل اسمًا) يعني أن الفاء في قوله تعالى: ﴿فما فوقها﴾ عاطفة للتراخي الرتبي سواء قصد بما فوق البعوض التنزل من البعوضة إلى ما هو أحقر منها،

أو قصد الترقي منها إلى ما هو أكبر منها في الجثة. ثم إن كلمة «ما» الأولى إن كان صلة أو إبهاميَة وكانت «ما» الإبهامية حرفًا على ما ذهب إليه البعض تكون «ما» الثانية معطوفة على بعوضة سواء كانت موصولة بمعنى «الذي» وصلتها الظرف أو موصوفة وصفتها الظرف أيضًا وهو فوقها. وإن كانت «ما» الأولى اسمًا بأن كانت موصولة أو موصوفة أو استفهامية تكون «ما» الثانية معطوفة عليها وتكون أي الثانية في محل النصب على الأولين، لما مر من أن محل المعطوف عليه وهو «ما» الأولى النصب بالبدلية على الوجهين، وتكون في محل الرفع على الثالث وهو كونها استفهامية وقد مر أنها مرفوعة بالابتداء وبعوضة خبرها. **قوله:** (ومعناه وما زاد عليها) أي على البعوضة في المعنى الذي جعلت البعوضة مثلاً فيه وذلك المعنى هو الصغر والحقارة فيكون قوله تعالى: ﴿فما فوقها﴾ تنزلاً من البعوضة إلى ما هو أحقر منها. ومن ذهب إلى هذا القول نظر إلى أن المقصود من هذا التمثيل تحقير الأوثان وكلما كان المشبه به أشد حقارة كان المقصود أكثر حصولاً وأكمل. وذهب آخرون، ومنهم قتادة وابن جريج، إلى أن معناه ما زاد عليها في الجثة وكان أكبر منها كالذباب والعنكبوت والكلب والحمار ومن ذهب إليه نظر إلى أن المقصود بقوله تعالى: ﴿إن الله يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها﴾ الآية الرد على الجهلة الذين أنكروا تمثيل الله تعالى بتلك الأشياء فقالوا: الله تعالى أعز وأجلّ من أن يضرب الأمثال ويذكر نحو الذباب والعنكبوت فيكون قوله سبحانه وتعالى: ﴿فما فوقها﴾ ترقيًا من البعوضة إلى ما هو أكبر منها. فإن الكفار لما استنكروا ضرب المثل بالذباب والعنكبوت وكان يتصور أن يتحقق ما هو أحقر منهما وأصغر كان المناسب في رد كلامهم أن يذكر ذلك الأحقر والأصغر ليترقى منه إلى ما ذكر من الذباب والعنكبوت فيقال: إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فضلاً عما تقولون وهو ضرب المثل بالذباب والعنكبوت. **قوله:** (أو في المعنى) عطف على قوله: «في الجثة» وقوله: «كجناحها» فإن جناح البعوضة أحقر وأصغر من نفسها بدرجات وقد ضربه رسول الله ﷺ مثلاً للدنيا حيث قال عليه الصلاة والسلام: «لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقي منها كافرًا شربة ماء». وهو عليه الصلاة والسلام ما ينطق عن الهوى ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٤] فدل ذلك الحديث الشريف على أنه لا يترك ضرب المثل بجناح البعوضة أيضًا. **قوله:** (خر على طنب فسطاط) الخرور السقوط، والطنب بضمتين حبل الخباء والجمع أطناب، وشوكة في الحديث مصدر لبناء المرة منصوب على أنه مفعول مطلب وليس المراد بها واحد الشوك الذي هو العين لأنه لو أريد بها العين لقيل بشوكة. قال الكسائي: تقول شكت الرجل أشوكه إذا أدخلت في جسده شوكة. وشيك هو على ما لم

الله ﷺ قال: «ما من مسلم يُشاكُ شوكةً فما فوقها إلاّ كُتِبَت له بها درجةٌ ومُحِيت عنه بها خطيئةٌ؟ فإنّه يحتمل ما يجَاوَزَ الشوكةَ في الألم كالخَرور أو ما زاد عليها في القلة كنَخبَة النملة لقوله عليه الصلاة والسلام: «ما أصاب المؤمنَ من مكروه فهو كفّارة لخطاياه حتى نخبةِ النملة».

﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ أمّا حرفُ تفصيل يُفصّل

يسم فاعله يشاك شوكة وشوكًا. **قوله: (في الحديث فما فوقها)** يحتمل أن يكون معناه ما زاد عليها في قلة المرة من الشوك في المعنى الذي هو أثرها وهو الألم كالخرور على الطنب فإنه أشد من الشوكة وأوجع. وكذا الحال في أن يشاك شوكتين أو أكثر فإنه مما يجاوز المرة من الشوك في الألم أيضًا. ويحتمل أن يكون معناه ما زاد عليها في قلة الألم كنخبة النملة وهي عضتها فيكون فما فوقها تنزلاً من الشوكة إلى ما هو أدنى منها وأحقر، وعلى الأول يكون ترقيًا منها إلى الأعلى الأشد. وكلمة «ما» في قوله عليه الصلاة والسلام: «ما أصاب» إما موصولة أو موصوفة. وقوله: «نخبة النملة» يروى مجرورًا على أن كلمة «حتى» جارة كما في قولهم: قدم الحجاج حتى المشاة بجر المشاة ويجوز أن يكون مرفوعًا على أنه مبتدأ حذف خبره والتقدير حتى نخبة النملة كفارة الخطايا فتكون «حتى» ابتدائية.

قوله: (أما حرف تفصيل) قطع بكونه حرفًا وقد اختلف في أنه حرف أو اسم. ومن قال باسميته تمسك فيه بقولهم: إن معناه مهما يكن من شيء و «مهما» اسم شرط. فلذلك الاختلاف عبروا عنه في كثير من المواضع بالكلمة المتناولة للاسم والحرف فقالوا: «أما» كلمة فيها معنى الشرط ولم يقطعوا بحرفيتها وقطع أيضًا بكونه لتفصيل مجمل تقدم ذكره وذلك ليس بلازم. كما قال صاحب اللباب في شرح المصباح: إن كلمة «أما» تستعمل في الكلام على وجهين: أحدهما أن يستعملها المتكلم لتفصيل ما أجمله على طريق الاستيناف كما تقول: جاءني إخوتك أما زيد فأكرمته وأما خالد فأهنته وأما بشر فأعرضت عنه، والثاني: أن يستعملها أخذًا في كلام مستأنف من غير أن يتقدمها كلام ومنه ما يأتي في أوائل الكتب والرسائل من قولهم: أما بعد، فكذا فقد صرح بأنها لا يلزم أن تكون لتفصيل. واختاره نجم الأئمة الإمام الرضي سقى الله تعالى قبره شابيب الغفران في شرحه للكافية حيث قال: اعلم أن كلمة «أما» موضوعة لمعنيين لتفصيل مجمل نحو قولك: هؤلاء فضلاء أما زيد ففقيه وأما عمرو فمتكلم وأما بشر فكذا إلى آخر ما يقصده، ولاستلزام شيء لشيء أي لإفادة أن ما بعدها شيء يلزمه حكم من الأحكام كما في قولك: أما زيد فقائم فإن كلمة «أما» تفيد أن زيدًا يلزمه حكم القيام، ومن ثمة قيل: إن فيها معنى الشرط لأن معنى الشرط أيضًا هو

ما أجمِل ويُؤَكِّدُ ما به صُدِّر ويتضمن معنى الشرط، ولذلك يجاب بالفاء. قال سيبويه: أمّا زيدٌ فذاهبٌ معناه مهما يكن من شيء فزيد ذاهب أي هو ذاهب لا مَحالَة، وإنّه منه عزيمةٌ، وكان الأصلُ دخولَ الفاء على الجملة لأنّها الجزاء لكن كَرِهُوا إيلاءَها حرفَ

استلزام شيء لشيء أي استلزام الشرط للجزاء، والمعنى الثاني أي الاستلزام لازم لها في جميع مواقعها فالتزم ذكر المتعدد بعدها وحمل قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: ٧] بعد قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ﴾ [آل عمران: ٧] على تقدير: وأما الراسخون في العلم فيقولون آمنا به وهذا وإن كان مجملاً في هذا المقام إلا أن جواز السكوت على مثل قولك: أما زيد فقائم يدفع دعوى لزوم التفصيل فيها. إلى هنا كلام الرضي. فقد صرح بأن كلمة «أما» ليست موضوعة لتفصيل المجمل فقط بل يجوز استعمالها لمعنى آخر كالاستلزام. وقول المصنف رحمه الله تعالى: «إنها حرف تفصيل» ليس فيه تصريح بأنها لا تستعمل إلا لتفصيل ما أجمله المتكلم لأن ذكر الشيء لا يستلزم نفي ما عداه. **قوله**: (ويؤكد ما به صدر) فإنك إذا قصدت مجرد الأخبار عن ذهاب زيد مثلاً تقول: زيد ذاهب، وإذا قصدت تأكيد ذلك وبيان أنه ذاهب لا محالة أي لا بد له منه ولا تحول له عنه وأنه منه عزيمة وأنه مقصوده وإن فرض أي شيء من الحوادث ومن الموانع لا يمتنع زيد من الذهاب قلت: أما زيد فذاهب. ووجه التأكيد فيه أنه بمنزلة تعليق ذهابه بوجود شيء ما، قال سيبويه رحمه الله تعالى: إنه بمنزلة أن يقال: مهما يكن من شيء فزيد ذاهب، ومعنى مهما يكن من شيء أن يقع في الدنيا شيء من هذا أو ذاك إلى ما لا يحصى يقع ذهاب زيد، فقد علق وقوع ذهابه على وقوع شيء ما في الدنيا وجعل لازمًا له في الدنيا وما دامت الدنيا باقية موجودة فلا بد من وقوع شيء فيها فيكون ذهاب زيد ثابتًا البتة. فظهر أن كلمة «أما» تفيد فضل تأكيد للكلام المصدر بها وأنها تتضمن معنى الشرط. **قوله**: (ولذلك) أي ولتضمنه أي «أما» معنى الشرط يجاب فيه بالفاء التي هي علامة الشرط لدخولها في جزائه وحق هذه الفاء أن تدخل على الجملة الاسمية الواقعة بعد «أما» لأنها هي الجزاء للشرط المحذوف، فينبغي أن تدخل الفاء الجزائية على الجملة الواقعة جزاء. فإن جزاء الشرطية لا يكون إلا جملة لكنهم كرهوا أن يوالي بين حرفي الشرط والجزاء فأدخلوا حرف الجزاء على الخبر وقدموا المبتدأ على حرف الجزاء ليكون فاصلاً بين الحرفين وليكون عوضًا عن الشرط المحذوف، أعني مهما يكن من شيء فكلمة «أما» لا يليها إلا المبتدأ والذين آمنوا في قوله تعالى: ﴿فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم وأما الذين كفروا﴾ وفي محل رفع بالابتداء وقوله تعالى: ﴿فيعلمون أنه الحق من ربهم﴾ خبره والفاء فاء جواب «فأما» وقوله تعالى: ﴿إنه الحق﴾ ساد مسد المفعولين عند الجمهور، ومسد

الشرطَ فأَدخَلُوا الخبرَ وعَوَّضُوا المبتدأ عن الشرط لفظًا. وفي تصدير الجملتين به إِحمَادٌ لأمر المؤمنين واعتدادٌ بعلمهم وذم بليغ للكافرين على قولهم. والضمير في أنّه للمَثَلِ أو لِأن يضربَ والحق الثابت الذي لا يسوغ إنكارُه يعمّ الأعيانَ الثابتةَ والأفعالَ الصائبةَ

المفعول الأول فقط والثاني محذوف عند الأخفش أي فيعلمون حقيقته ثابتة، وقال الجمهور: لا حاجة إلى ذلك لأن وجود النسبة فيما بعد «إن» كاف في تعلق العلم بهما. وقوله تعالى: ﴿من ربهم﴾ حال من الضمير المستتر في الحق أي كائنًا وصادرًا منه والعامل معنى الحق. وتقدير الكلام أن يقال: مهما يكن من شيء فالذين آمنوا يعلمون أن ضرب المثل بما ذكر حق صادر من ربهم لمماثلة الممثل به والكافر عنده تعالى أحقر من البعوضة والدنيا أحقر من جناحها كما نطق به الحديث.

قوله: (وفي تصدير الجملتين به) أي بلفظ «أما» حيث لم يقل: فالذين آمنوا والذين كفروا. وفي الصحاح: الحمد نقيض الذم وأحمد الرجل صار أمره إلى الحمد، وأحمدته أي وجدته محمودًا. تقول: أتيت موضع كذا فأحمدته أي صادفته محمودًا موافقًا للمقصود من المنزل وذلك إذا رضيت سكناه أو مرعاه إلى هنا كلامه. والمراد بالإحماد ههنا إظهار كون أمر المؤمنين محمودًا وأن علمهم بكون ضرب المثل بما ذكر حقًا كان أمرًا معتدًا به عنده سبحانه وتعالى. وفي الحواشي القطبية: قوله إحماد أي حكم بكونه محمودًا كالإكفار الذي هو حكم بكونه كافرًا. وقال شرف الدين الطيبي رحمه الله تعالى وتجاوز عنه: هو ليس من أحمدته أي صادفته محمودًا وإنما هو من أحمدت صنيعه أي رضيته، وأحمدت الأرض رضيت سكناها. والوجه في إفادة التصدير المذكور الإحماد والذم المذكورين ما مر من أن لفظ «أما» حرف يؤكد ما به صدر ويدل على أن المحكوم به فيه أمر لازم للمحكوم عليه البتة بحيث لا ينفك عنه بشيء من الحوادث والموانع، فيدل على أن علم المؤمنين بكونه حقًا وجهل الكافرين بذلك أمر لازم لهم على كل حال فهو إحماد لأمر المؤمنين واعتداد بعلمهم من حيث كونه ثابتًا لا يقبل الزوال بتشكيك أحد وذم بليغ للكافرين على قولهم: ماذا أراد الله بهذا مثلاً، من حيث إنه كما يدل على جهلهم بحقيقة التمثيل وحكمته وسره يدل أيضًا على لزوم الجهل لهم بحيث لا ينفك عنهم أبدًا. وفي التعبير عن جهلهم بما يلزمه ويتفرع عليه وهو مقالتهم الحمقاء: ماذا أراد الله بهذا مثلاً مبالغة في ذمهم وبيان جهلهم حيث آثر طريق الكناية على طريق التصريح فإن مقابلة حالهم بحال المؤمنين تقتضي أن يقال: وأما الذين كفروا فلا يعلمون أنه الحق لكن عدل عنه إلى قول هو لازم جهلهم وكناية عنه للمبالغة في ذمهم لأن ذكر اللازم وإرادة الملزوم بمنزلة إثبات الدعوى بالبينة وتنوير الشأن بالبرهان.
قوله: (والحق الثابت الذي لا يسوغ إنكاره يعمّ الأعيان الثابتة) بأنفسها والأفعال الصائبة الثابتة

والأقوالَ الصادقة من قولهم: حَقَّ الأمرُ، إذا ثبت، ومنه ثوب محقق أي محكم النسج.

﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ﴾ كان من حقه. وأما الذين كفروا فلا يعلمون ليطابق قرينَه ويقابل قسيمَه لكن لمّا كان قولُهم هذا دليلاً واضحًا على كمال جهلهم عُدِل

حكمتها وسرها والأقوال الصادقة الثابتة مدلولاتها وما حكم به فيها بخلاف الصدق فإنه مختص بالأقوال الصادقة ولا يعم الأفعال والأعيان. وضمير «أنه» راجع إلى قوله: «أن يضرب». ويحتمل أن يكون «الحق» عبارة عن الفعل الصائب لأن ضرب المثل من قبيل الأفعال الصائبة. ويحتمل أن يكون من قبيل الأقوال الصادقة بناء على أن ضرب المثل ذكر ما يدل على المماثلة والشبه، وإن رجع إلى المثل بمعنى النظير يكون الموصوف بالحق من قبيل الأعيان الثابتة بأنفسها.

قوله: (ويقابل قسيمه) بمنزلة العطف التفسيري لقوله: «ليطابق قرينه» فإن المقابلة تفسير للمطابقة والقسيم تفسير القرين. لأن المطابقة والطباق في اصطلاح أهل البديع عبارة عن الجمع بين معنيين متقابلين في الجملة، وفي بعض الأحوال سواء كان التقابل حقيقيًا أو اعتباريًا وسواء كان تقابل التضاد أو تقابل الإيجاب والسب أو تقابل العدم والملكة أو تقابل التضايف أو يشابه شيئًا من ذلك نحو قوله تعالى: ﴿يُحْيِۦ وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨] وآيات أخرى ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ﴾ [الكهف: ١٨] ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٢١] وآيات أخرى ﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [الروم: ٧] ﴿فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ﴾ [المائدة: ٤٤] ونحو قول الشاعر:

لا تعجبي يا سلم من رجل ضحك المشيب برأسه فبكى

أي ظهر المشيب برأسه ظهورًا تامًا فبكى ذلك الرجل حزنًا على ذهاب شبابه، فلو قيل في بيان حال الكافرين: وأما الذين كفروا فلا يعلمون لروعي صيغة المطابقة بين حالهم وحال المؤمنين بأن يجعل حال أحد الفريقين مقابلاً لحال الآخر تقابل الإيجاب والسلب. **قوله:** (لكن لما كان قولهم هذا دليلاً واضحًا على كمال جهلهم) وذلك لأنهم لو قصدوا بقولهم: ماذا أراد الله بهذا مثلاً مجرد الاستفهام لدل على جهلهم بحكمة التمثيل، ولما قالوه على قصد الإنكار دل ذلك على كمال جهلهم فإن إنكار الحق الصريح أشد ضلالة من مجرد استفهامه. وقولهم هذا، وإن كان في صورة الاستفهام، إلا أنهم أرادوا به الإنكار كأنهم قالوا: أي فائدة في ضرب المثل بهذا وكونه كناية عن جهلهم ومبالغة في بيانه على الاستفهام مبني على أن الاستفهام عن المراد بضرب المثل من لوازم جهلهم بالمراد منه، والعدول عن

إليه على سبيل الكناية ليكون كالبرهان عليه. ﴿مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا﴾ يحتمل وجهين: أن يكون ما استفهاميةً وذا بمعنى الذي وما بعده صلته والمجموع خبر ما. وأن يكون ما مع ذا اسمًا واحدًا بمعنى أيّ شيء منصوب المحل على المفعولية مثل ما أراد الله والأحسن في جوابه الرفع على الأول والنصب على الثاني ليطابق الجوابُ السؤالَ والإرادة نُزُوعُ النفس وميلها إلى الفعل بحيث يحملها عليه ويقال للقوة التي هي مبدأ

ذكر الملزوم إلى ذكر لازمه كناية. ومعلوم أن الكناية عن الشيء أبلغ من التصريح به لكونها بمنزلة إثبات الدعوى بالبينة لكون وجود اللازم المساوي دليلاً على وجود الملزوم ضرورة امتناع تخلف أحدهما عن الآخر. قال الخطيب: الكناية لفظ أريد به لازم معناه. وهي عند السكاكي ذكر اللازم وإرادة الملزوم.

قوله تعالى: (ماذا أراد الله) يجوز فيه وجهان: أحدهما أن تكون «ما» استفهامية مرفوعة المحل على الابتداء ويكون «ذا» اسمًا موصولاً بمعنى «الذي» فإن كلمة «ذا» قد تكون موصولة بشرط كونها مع «ما» أو «من» الاستفهاميتين، ويكون قوله: ﴿أراد الله﴾ صلة ومجموع الموصول مع صلته خبر «ما» الاستفهامية وإن كان المبتدأ نكرة والخبر معرفة، فإن سيبويه جوز ههنا أن يكون المبتدأ نكرة والخبر معرفة على خلاف القياس. وفي شرح الرضي: كلمة «ذا» إذا كانت موصولة تكون «ماذا» جملة ابتدائية على أن «ذا» مبتدأ و «ما» خبرًا مقدمًا لكونه نكرة. وعند سيبويه «ما» مبتدأ مع تنكيره و «ذا» خبره. وثانيهما أن تكون «ماذا» كلمة واحدة مركبة من كلمتين «ما» و «ذا» فيكون المجموع اسم استفهام بمعنى أي شيء منصوب المحل بالفعل الذي بعده، وتكون جملة ﴿ماذا أراد الله﴾ على هذا فعلية منصوب المحل على أنها مفعول فيقولون: والأحسن في جوابه النصب على إضمار مثل الفعل الذي انتصب به «ماذا» كما في قوله تعالى: ﴿مَاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا۟ خَيْرًا﴾ [النحل: ٣٠] أي أنزل خيرًا. وجاز حذف الجواب لدلالة السؤال عليه وكان النصب أحسب ليكون الجواب أيضًا جملة فعلية وتحصل المطابقة بينه وبين السؤال، وعلى تقدير أن يكون «ماذا» كلمتين يكون السؤال جملة اسمية، فالأحسن في جوابه رفع الاسم على أنه خبر مبتدأ محذوف وذلك المبتدأ هو الضمير الراجع إلى «ذا» الموصولة كما في قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾ [البقرة: ٢١٩] أي هو العفو. وقول المصنف: «والأحسن في جوابه الرفع على الأول والنصب على الثاني» يدل على أن رعاية المطابقة ليست بواجبة. **قوله: (وميلها إلى الفعل)** عطف تفسيري لنزوع النفس أي اشتياقها. **قوله: (بحيث يحملها عليه)** أي يحمل ذلك الميل النفس على الفعل ويطلق لفظ الإرادة على القوة الحيوانية التي يقلب الحيوان أيضًا. والمراد بالقوة الصفة التي هي مبدأ لنزوع النفس الحيوانية إلى أحد طرفي

النُزوع. والأوّل مع الفعلِ والثاني قبله، وكلا المعنيين غيرُ متصور اتصافُ الباري تعالى به ولذلك اختلف في معنى إرادته. فقيل: إرادته لأفعاله أنه غير ساه ولا مكرَه ولا فعال غيره أمرُه بها، فعلى هذا لم تكن المعاصي بإرادته. وقيل: علمُهُ باشتمال الأمر على

المقدور وإيقاعه، فإن الإرادة بمعنى القوة الحيوانية عند الأشاعرة صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع. **قوله**: (والأول) أي الإرادة بمعنى الميل والنزوع مع الفعل أي زمانًا وإن كان متقدمًا عليه ضرورة. والميل معنى لغوي للإرادة لأنها أفعال من: راده يروده رود ورِيادًا أي طلبه ومال إليه، وأصل فعلها أرود يرودا روادا، نقلت حركة الواو إلى ما قبلها ثم قلبت «ألفًا» في الماضي والمصدر و «ياء» في المضارع. والإرادة عند كثير من المعتزلة اعتقاد النفع أو ظنه لأن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل على التسوية، فإذا حصل اعتقاد النفع أو ظنه في أحد طرفيه ترجح ذلك الطرف على الطرف الآخر عند القادر وأثرت فيه قدرته. وقال بعض المعتزلة: ليس الإرادة ما ذكر من الاعتقاد والظن بل هذا هو المسمى بالداعية، وأما الإرادة فهي ميل يتبع ذلك الاعتقاد أو الظن كما أن الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر أو ظنه. وأما عند الأشاعرة فهي صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع غير مشروطة باعتقاد النفع أو ظنه ولا بالميل الذي يتبع أحدهما ويرجحه على الآخر لمجرد إرادته من غير أن يتوقف في ترجيحه على ملاحظة داع يدعوه إلى اختياره من اعتقاد نفع فيه أو ظنه. وذلك لأن الإرادة توجد بدونهما كالهارب من السبع إذا عنّ له طريقان متساويان في الإفضاء إلى الخلاص منه فإنه يختار أحدهما ويرجحه على الآخر، وكذا العطشان إذا كان عنده قدحان من ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه، أو الجايع إذا كان عنده رغيفان. كذلك فإنه يختار أحدهما لمجرد إرادته من غير اعتقاد نفع يخص به ولا ظنه، وإذا ثبت وجود الإرادة بدون اعتقاد النفع أو ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما ضرورة أن التابع لا يوجد بدون المتبوع ولما وجدت الإرادة بدونهما ظهر أنها لا تكون عين أحدهما ولا مشروطة به أيضًا فلا يصح تفسيرها بأحدهما أصلاً. **قوله**: (وكلا المعنيين غير متصور اتصاف الباري تعالى به) لأنه سبحانه وتعالى منزه عن نزوع النفس وميلها وعن الصفة القائمة بالقلب الكائنة مبدأ للنزوع المذكور وبالجملة الإرادة بكل واحد من المعنيين من صفات الأجسام وهو سبحانه وتعالى منزه عن الجسمية ولذلك اختلفوا في معنى إرادته سبحانه وتعالى. فذهب أهل السنة وبعض المعتزلة إلى أن الإرادة في حقه سبحانه وتعالى صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض، وذكر في شرح المقاصد: أن النجار من المعتزلة قال: إن إرادة الله تعالى هي كونه غير مكره ولا ساه، وأن الكعبي وكثيرًا من معتزلة بغداد قالوا: إن إرادة الله تعالى لفعله هو علمه به أو كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره هو الآمر به حتى أن

النظام الأكمل والوجهِ الأصلح فإنّه يدعو القادرَ إلى تحصيله. والحق أنه ترجيح أَحَد مقدوريه على الآخر وتخصيصُه بوجه دون وجه، أو معنى يوجب هذا الترجيحَ وهي أعمّ من الاختيار فإنّه ميل مع تفضيل وفي هذا استحقارٌ واسترذَالٌ. ومثلاً نصب على التمييز

ما لا يكون مأمورًا به من قبله سبحانه وتعالى لا يكون مرادًا له سبحانه وتعالى، وأن كل ما هو مأمور به مراد له في جميع الأوقات. فعلى هذا لا تكون المعاصي بإرادته سبحانه وتعالى ضرورة أنها ليست بأمره، وهو مخالف لما اشتهر من أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وأنه لا يجري في ملكه إلا ما يشاء. وقيل: إرادته سبحانه وتعالى علمه باشتمال الأمر أي الفعل أو الترك على النظام الأكمل والوجه الأصلح، فإن ذلك العلم يدعو القادر إلى تحصيل ذلك النظام الأكمل والقائل بهذا القول هو الحكماء.

قوله: (والحق أنه ترجيح أحد مقدوريه) أو معنى يوجب هذا الترجيح، فإن أهل السنة لما فسروا القدرة بأنها صفة تؤثر على وفق الإرادة أي وفق ترجيحها لأحد المقدورين وتخصيصها إياه بوجه دون وجه، فإن رجحت جانب الفعل ووقوعه على وجه مخصوص أثرت القدرة فيه على ذلك الوجه وإن رجحت جانب الترك أثرت فيه كذلك، لزمهم أن يفسروا الإرادة بترجيح أحد المقدورين من الفعل والترك على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه من حسن وقبح ونفع وضر، وكونه في وقت معين ومكان مخصوص وكونه بحيث يترتب عليه مدح أو ذم وثواب أو عقاب ونحو ذلك أو بالصفة التي هي مبدأ لهذا الترجيح الموجبة له لا نفس ذلك الترجيح، فهي قوة في المريد من شأنها ذلك الترجيح. **قوله: (وهي أعمّ من الاختيار)** يعني أن الإرادة المفسرة بنفس الترجيح أعم من الاختيار الذي هو الترجيح مع التفضيل، وذلك لأن بناء افتعل قد يكون للاتخاذ أي لأخذ الفاعل مأخذ الفعل وأصله لنفسه كبناء اختار، فإن معناه أخذ ما هو الخير والأفضل لنفسه وعدي إلى المفعول لتضمنه معنى الأخذ. فإن قولك: اختاره يتضمن ثلاثة معان: تفضيل المأخوذ أي نسبة الفضل إليه، وترجيحه على غيره المتفرع على ذلك التفضيل، وأخذه المتفرع على الترجيح. **قوله: (وفي هذا)** أي وفي لفظ هذا في قولهم: ماذا أراد الله بهذا مثلاً استحقار واسترذال للمشار إليه وهو التمثيل بالمحقرات لما تقرر من أن ذكر ما وضع لقرب المسافة قد يقصد به تحقير المشار إليه، كقول المشركين في حق إبراهيم عليه السلام: أهذا الذي يذكر آلهتكم تنزيلاً لقرب درجته وسفالة قدره على زعمهم منزلة قرب المسافة. **قوله: (ومثلاً نصب على التمييز)** وهي ما يرفع الإبهام المستقر عن ذات مذكورة أو مقدرة، فالأول عن مقدر والثاني عن نسبة في جملة «أو ما ضاهاها». وما في الآية من قبيل التمييز عن النسبة وهي نسبة التعجب والإنكار إلى ما أشير إليه بلفظ «هذا» والعامل فيه معنى الفعل المستفاد من «ما» الاستفهامية لأنها

أو الحال كقوله: ﴿هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمۡ ءَايَةٗ﴾ [الأعراف: ٧٣].

﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرٗا وَيَهۡدِي بِهِۦ كَثِيرٗاۚ﴾ جواب ماذا أي إضلال كثير وإهداء كثير وضع الفعل موضع المصدر للإشعار بالحدوث والتجدّد أو بيان للجملتين المصدّرتين بأمّا، وتسجيلٌ بأن العلم بكونه حقًا هدًى وبيان وأن الجهلَ بوجه إيراده والإنكارَ لحسن مورده ضلال وفسوقٌ وكثرةُ كُلٍ واحد من القبيلين بالنظر إلى أنفسهم لا بالقياس إلى

ذكرت في موضع التعجب والإنكار كأنه قيل: ما أعجب هذا المثل وما وجه التمثيل به.

قوله: (أو الحال) أي أو هو نصب على أنه حال من اسم الإشارة الذي هو معمول الفعل السابق وهو أراد، فيكون ذلك الفعل عاملاً في الحال أيضًا كما في قولك: لقيت هذا فارسًا ولا يجوز إعمال اسم الإشارة فيها لاستلزامه اختلاف العامل في الحال وذي الحال، لأن العامل في هذا هو الفعل السابق وهو «أراد» وفي الحال «هذا» وهو غير جائز. شبه المصنف رحمه الله «مثلاً» الواقع في هذه الآية بآية الواقعة في قوله تعالى: ﴿هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمۡ ءَايَةٗ﴾ [الأعراف: ٧٣] من حيث إن كل واحد منهما اسم جامد وقع حالاً من اسم الإشارة وإن افترقًا من حيث إن العامل في «مثلاً» هو الفعل السابق وفي آية هو اسم الإشارة كما في قوله تعالى: ﴿بَعۡلِي شَيۡخًاۖ إِنَّ﴾ [هود: ٧٢] وجمهور النحاة شرطوا أن يكون الحال لفظًا مشتقًا على أنها صفة في المعنى والصفة تكون مشتقة أو في معنى المشتق، وما كان جامدًا تكلفوا رده إلى المشتق بالتأويل كما قالوا في نحو: هذا بسرًا أطيب منه رطبًا أن تقدير الكلام ومعناه هذا بسرًا وأرطب البسر إذا صار رطبًا، وأول التمر طلع ثم خلال ثم بلح ثم بسر ثم رطب ثم تمر والحق أنه لا حاجة إلى هذا التكلف لأن الحال هو المبين للهيئة كما ذكر في حده. وكلما صلح لبيان الهيئة صح أن ينتصب حالاً فلا يتكلف تأويله بالمشتق ولذلك قال ابن الحاجب: وكل ما دل على هيئة صح أن يقع حالاً مشتقًا أو غيره.

قوله: (وإهداء كثير) قيل: صوابه وهداية كثيرة لأن الإهداء إعطاء الهدية لا بمعنى الدلالة ويمكن أن يقال: إنه أفعال من هدى بمعنى اهتدى فيكون بمعنى الهداية. والباء في قوله تعالى: ﴿يضل به كثيرًا﴾ للسببية وكذلك في ﴿يهدي به﴾ وهاتان الجملتان لا محل لهما لأنهما إما في موضع الجواب لقوله: «ماذا» أو كالبيان للجملتين قبلهما المصدرتين «بأما» وهما على التقديرين لا محل لهما وأن الموضع موضع الفعل وهما من كلام الله تعالى، فإن العلم بكونه حقًا من باب الهدى الذي ازداد به المؤمنون نورًا إلى نورهم والجهل به واستنكاره من باب الضلالة والفسق الذي ازداد به الجهلة ظلمة إلى ظلمتهم. **قوله:** (وضع الفعل موضع المصدر الخ) فإن الموضع موضع التعبير بالمصدر أو بما هو بمعناه لأن كلمة «ما» في قوله: ﴿ماذا أراد الله﴾ إن كانت استفهامية يكون السؤال جملة اسمية ويكون الأحسن

....

في جوابه الرفع على أنه خبر مبتدأ وجوابه محذوف، والتقدير مراد الله بهذا المثل إهداء كثير وإضلال كثيرًا وأن يضل كثيرًا ويهدي كثيراً. وإن كانت مع «ذا» اسمًا واحدًا بمعنى أي شيء منصوب المحل على أنه مفعول «أراد» بمعنى أي شيء أراد الله يكون السؤال جملة فعلية ويكون الأحسن في جوابه النصب ليكون الجواب أيضًا فعلية، ويكون التقدير أراد الله إضلال كثير وإهداء كثير أو أن يضل ويهدي. وعلى التقديرين يكون الموضع موضع أن يعبر بالمصدر أو بما هو في معناه إلا أنه عدل عنه إلى لفظ الفعل المضارع للإشعار بالتجدد والحدوث فيكون الفعلان المذكوران في تأويل المصدر كما في قوله: تسمع بالمعيدي خير من أن تراه. **قوله: (أو بيان للجملتين)** أي ويجوز أن يكون قوله تعالى: ﴿يضل به كثيرًا ويهدي به كثيرًا﴾ جملتين مستأنفتين لا محل لهما من الإعراب لأنهما كالبيان والتفسير للجملتين قبلهما من حيث إن فيه تصريحًا بكثرة الفريقين المذكورين في تينك الجملتين ولا تصريح بها فيهما. وإن في قوله: ﴿ويهدي به كثيرًا﴾ بيان أن علمهم بما ذكر إنما هو بتعليم الله تعالى وإرشاده، وفي قوله تعالى: ﴿يضل به كثيرًا﴾ بيان أن قولهم: ﴿ماذا أراد الله بهذا مثلاً﴾ ليس سؤال استكشاف بل هو سؤال استهزاء واستحقار وغواية وأن هذه الغواية إنما هي بخلق الله وقدرته وإرادته. **قوله: (وتسجيل)** أي حكم قطعي بأن العلم بكونه حقًا هدى أي اهتداء ووجدان لطريق الحق وبيان أي ظهور وانكشاف لتلك الطريق وأن الجهل بوجه إيراده والإنكار لحسن مورده ضلال أي فقدان لطريق الحق، وفسوق أي خروج عن تلك الطريق. وقيل: هما في محل نصب على أنهما صفتان «لمثلاً» أي مثلاً يفرق الناس به إلى ضلال ومهتدين وهما على هذا من كلام الكفار. وأجاز أبو البقاء رحمه الله أن يكون حالاً من اسم الله تعالى أي مضلاً به كثيرًا وهاديًا به كثيرًا. **قوله: (وكثرة كل واحد من القبيلين الخ)** جواب عما يقال: كيف وصف المهتدين هنا بالكثرة وهم قليل لقوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ [صٓ: ٢٤] و ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبإ: ١٣] وأيضًا القلة والكثرة مفهومان إضافيان فإذا وصف أحد الفريقين بالكثرة يكون الآخر لا محالة موصوفًا بالقلة فكيف يصح أن يوصف كل واحد من القبيلين بالكثرة؟ وأجاب عنه بوجهين: الأول أن المهتدين كثير في أنفسهم بحيث لا يكاد يحصى عددهم إلا أنهم قليلون باعتبار إضافتهم إلى أهل الضلال، وتوصيف كل واحد من القبيلين بالكثرة بحسب ذواتهم وأنفسهم لا ينافي توصيفه بالقلة عددًا بالقياس إلى مقابله كما في قوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ [صٓ: ٢٤] والوجه الثاني أنهم وإن كانوا قليلاً في الصورة والعدد إلا أنهم كثيرون في الحقيقة في البلاد وإن قلوا أي صورة وعددًا كما غيرهم قل وإن كثروا. والقل والقلة كالذل والذلة، يقال: الحمد لله على القل والكثر والقلة

مقابليهم، فإنّ المهديّين قليلون بالإضافة إلى أهل الضلال كما قال تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبإ: ١٣] ويحتمل أن يكون كثرَةُ الضالين من حيث العدد وكثرةُ المهديين باعتبار الفضل والشرف كما قال:

قليل إذا عُدُّوا كثيرٌ إذا شَدُّوا

وقال:

إن الكرامَ كثير في البلاد وإن قَلُّوا كما غيرُهم قُلٌّ وإن كَثرُوا

﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾﴾ أي الخارجين عن حدّ الإيمان كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [التوبة: ٦٧] من قولهم: فسَقت الرُطبَةُ عن قشرها إذا خرجت. وأصل الفسق الخروج عن القصد قال رؤبةُ:

والكثرة أي القليل والكثير. ومعنى البيت أن القليل من الكرام كثير في الحقيقة وإن قلوا في الصورة والكثير من اللئام قليل في الحقيقة وإن كثروا في الصورة. وكل واحد من الوجهين يصلح جوابًا لكل واحد من التقريرين وأنهما مبنيان على مقدمة واحدة وهي أن كل واحد من القلة والكثرة قد يوصف به الشيء بحسب ذاته مع قطع النظر عن مقابله، وقد يوصف باعتبار إضافته إلى مقابله وأن توصيفه بواحد منهما بحسب أحد الاعتبارين لا ينافي توصيفه بالآخر. فإن المهتدين وإن قلوا باعتبار إضافتهم إلى مقابليهم فهم كثير بحسب ذواتهم وأنفسهم وكذا هم باعتبار الشرف والفضل كثير في الحقيقة حيث يعد كل واحد منهم بألف. وقوله: «فإن المهتدين قليلون» علة لقوله: «لا بالقياس إلى مقابليهم» والشد الحمل يقال: شد عليه في الحرب إذا حمل عليه، وصفهم بالكثرة إذا شدوا من حيث إن كل واحد منهم يقوم مقام جماعة وقت المحاربة.

قوله: (أي الخارجين عن حد الإيمان) الفاسق في عرف الشرع وإن كان أعم من الخارج عن حد الإيمان بحيث يتناول المؤمن العاصي كما يتناول الكافر، إلا أن المصنف رحمه الله فسرهم هنا بالخارجين عن حد الإيمان بقرينة السباق والسياق كما فسر به في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [التوبة: ٦٧] بقرينة وقوعه وصفًا للمنافقين وفسقهم ليس إلا خروجهم عن حد الإيمان. روى الإمام الواحدي رحمه الله عن أبي الهيثم عفى الله عنه أنه قال: الفسق قد يكون شركًا وقد يكون إثمًا، والذي أريد به ههنا هو الكفر. ثم بيّن المصنف رحمه الله أن الفسق في أصل اللغة هو الخروج عن القصد أي الطريق المستقيم، واستشهد بقول رؤبة:

فواسقًا عن قصدها جوائرا

والفاسق في الشرع الخارجُ عن أمر الله بارتكاب الكبيرة وله درجاتٌ ثلاثٌ: الأولى التغابي وهو أن يرتكبها أحيانًا مستقبحًا إياها، والثانية الانهماكُ وهو أن يَعتاد ارتكابَها غير مبال بها، والثالثة الجحود وهو أن يرتكبَها مستصوبًا إياها، فإذا شارَف هذا المقامَ وتُخطى خِطَطَه خَلَع رِبقَة الإيمان من عنقه ولاَبَسَ الكفرَ. وما دام هو في درجة التغابي أو الانهماك فلا يُسلب عنه اسم المؤمن لاتّصافه بالتصديق الذي هو مسمّى الإيمان لقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [الحجرات: ٩] والمعتزلة لمّا قالوا الإيمانُ عبارةٌ عن مجموع التصديقِ والإقرارِ والعملِ والكفرُ تكذيبُ الحقّ وجُحُودُه جعلوه قسمًا ثالثًا

يذهبن في نجد وغورًا غائرًا (فواسقًا عن قصدها جوائرا)

النجد ما ارتفع من الأرض، والغور ضده، والجوائر جمع جائرة من الجور بمعنى الميل عن القصد لا بمعنى الظلم، وغورًا عطف على محل في نجد. يصف نوقًا متعسفات في مشيتهن جائرات عن الطريق المستقيم يمشين في المغاوز ويملن عن الطريق المستقيم ويذهبن تارة في نجد وأخرى في غور. **قوله**: (**والفاسق في الشرع الخارج عن أمر الله**) أي بترك الامتثال له وهو يتناول الخارج عن نهيه أيضًا إما بتأويل النهي عن الشيء بالأمر بالامتناع عما نهي عنه، أو بأن يراد بالأمر الأمر المعهود المذكور بقوله سبحانه وتعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ [النور: ٥٤] ولا شك أن الإطاعة تتناول الإطاعة في جميع التكاليف أمرًا كان أو نهيًا، وأن من ارتكب شيئًا من الكبائر كفرًا كان أو لا فقد خرج عن طاعة الله تعالى. قال صاحب النهاية: والأصح في تفسير الكبيرة أن ما كان شنيعًا بين المسلمين وفيه هتك حرمة الله تعالى والدين فهو كبيرة وإلا فهو صغيرة. وذكر المصنف رحمه الله لارتكاب الكبيرة ثلاث درجات: الأولى التغابي وهو من الغباوة التي هي قلة الفطنة، والانهماك في الأمر الجد واللجاج فيه. ويقال: شارفت الشيء إذا اطلعت عليه وأتيته من فوقه، ومطلع الأمر مأتاه. والخطط جمع خطة بكسر الخاء فيهما وهي الأرض يختطها الرجل لنفسه وهو أن يعلم عليها علامة بالخط ليعلم أنه قد اختارها ليبنيها دارًا، والربق بالكسر حبل فيه عدة عرى يشد بها البهم والعروة الواحدة من تلك العرى تسمى ربقة. وفي الحديث: «خلع ربقة الإسلام من عنقه». **قوله**: (**لقوله تعالى وأن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا**) دليل على أن اسم المؤمن لا يسلب عمن يشارف مقام الجحود، فإن الاقتتال كبيرة مع أنه سبحانه وتعالى أطلق على أهل الاقتتال لفظ المؤمنين. **قوله**: (**جعلوه قسمًا ثالثًا**) جواب: «لمّا» يعني أنهم يسلبون اسم المؤمن عن الفاسق الذي في درجتي الانهماك والتغابي نظرًا إلى أن العمل معتبر فيه،

نازلاً بين منزلتي المؤمن والكافر لمشاركته كلّ واحد منهما في بعض الأحكام. وتخصيصُ الإضلال بهم مرتبًا على صفةِ الفسق يدلّ على أنه الذي أعدّهم للإضلال وأدّى بهم إلى الضلال، وذلك لأنّ كفرهم وعدولَهم عن الحقّ وإصرارَهم على الباطل صرَفت وجوه أفكارِهم عن حكمة المثل إلى حقارة المُمثل به حتى رَسخت به جهالتُهم وازدادت ضلالتُهم فأنكروه واستهزؤوا به. وقرىء يُضلّ على البناء للمفعول، والفاسقون بالرفع.

﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهۡدَ ٱللَّهِ﴾ صفةٌ للفاسقين للذمّ وتقريرِ الفسق والنقضُ فسخُ التركيب، وأصله في طاقات الحبل واستعمالُه في إبطال العهد من حيث إن العهد يستعار

ويسلبون عنه اسم الكافر لعدم تحقق التكذيب والجحود فيه. **قوله**: (لمشاركته كل واحد منهما في بعض الأحكام) فإنه لمشاركته المؤمن في التصديق والإقرار يشاركه في بعض الأحكام حيث يناكح ويوارث ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين، ولمشاركته الكافر في ترك العمل يشاركه في الذم والتعسف عليه وتضليله وعدم قبول شهادته وإبطال ولايته ونحو ذلك. **قوله**: (مرتبًا على صفة الفسق) إن كان على صيغة اسم الفاعل يكون حالاً من الفاعل المقدر للتخصيص وهو الباري سبحانه وتعالى، وإن كان على صيغة اسم المفعول يكون حالاً من مفعوله المذكور الذي أضيف هو إليه وهو الإضلال، وتخصيص الإضلال بهم مستفاد من النفي والاستثناء. وكونه مرتبًا على فسقهم الذي هو كفرهم وعدولهم عن الحق وإصرارهم على الباطل مستفاد من تعدية فعل الإضلال إلى الفاسقين فإنه منصوب على أنه مفعول «يضل به» على الاستثناء لأنه مستثنى مفرغ بناء على أن «يضل» لم يستوف مفعوله. **قوله**: (يدل على أنه الذي أعدهم للإضلال) أي يدل على أن الفسق هو الذي هيأهم لإضلال الله تعالى إياهم أي لأن يخلق فيهم الضلال بسبب ضرب المثل المذكور. وقوله: «وأدى بهم» أي الفسق المذكور إلى الضلال فإن ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له. ففي كل واحد من الفسق وضرب المثل سببية لضلالهم بإنكار المثل الاستهزاء به باعتبارين بيّنهما بقوله: «وذلك لأن كفرهم» الخ وقوله: «حتى رسخت به» أي بالصرف المذكور وازدادت ضلالتهم وهي ضلالة الإنكار بضرب المثل والاستهزاء به، فكل واحدة من ضلالتي الكفر والإنكار ضلالة على حدة والضلالة الثانية مرتبة على الأولى ومسببة عن ضرب المثل.

قوله: (صفة للفاسقين للذم وتقرير الفسق) فإن الصفة قد تكون لمجرد الثناء أو الذم إذا كان الموصوف معلومًا للمخاطب قبل إجراء وصفه عليه نحو: جاءني زيد العالم الرباني أو الفاسق الخبيث، وقد تكون لمجرد التقرير والتأكيد إذا أفاد الموصوف معنى ذلك الوصف قبل إجرائه عليه نحو: أمس الدابر لا يعود و ﴿نَفۡخَةٞ وَٰحِدَةٞ﴾ [الحاقة: ١٣] و ﴿إِلَٰهَيۡنِ

....

﴿ٱثۡنَيۡنِۖ﴾ [النحل: ٥١]، وقد تكون لمجرد الترحم نحو: أتاك زيد البائس الفقير. والفاسق هاهنا كما أنه معلوم بوصف كونه خارجًا عن طاعة الله تعالى معلوم أيضًا بكونه ناقضًا لعهد الله لأن نقض العهد صفة لازمة للفاسقين، فإن كل فاسق ناقض لعهد الله قاطع ما أمره بوصله فلذلك كانت الصفة هاهنا للذم والتقرير جميعًا. ويجوز أن يكون انتصاب الموصول مع صلته على الذم لا على الوصفية وأن يكون مرفوع المحل على الابتداء وخبره جملة قوله: ﴿أولئك هم الخاسرون﴾. **قوله:** (والنقض فسخ التركيب) وتفريق إجراء المركب حبلاً كان ذلك المركب أو بناء أو نحوهما. نقل هذا المعنى من فسخ طاقات الحبل وتفريق بعضها عن بعض، وعهد الله وصيته وأمره يقال: عهد الخليفة إلى فلان كذا وكذا أي أمره وأوصى به. ومنه قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَلَمۡ أَعۡهَدۡ إِلَيۡكُمۡ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [يس: ٦٠]. **قوله:** (واستعماله في إبطال العهد) جواب ما يقال من أن النقض لما كان عبارة عن الفسخ وإبطال التركيب وجب أن يكون متعلقه أمرًا حسيًا مؤلفًا من الأجزاء، ولا تأليف في عهد الله تعالى وأمره فلا وجه لأن يطلق النقض على إبطال العهد وإفساده. ومحصول الجواب أن نسبة النقض إلى العهد مع أنه لا تركيب فيه حتى يقبل النقض من قبيل إثبات الأظفار للمنية في قولهم: أنشبت المنية أظفارها من حيث إنه تخييل للاستعارة بالكناية ودليلها. فكما أن المنية شبهت بالسبع تشبيهًا مضمرًا في النفس ودل على ذلك التشبيه بإثبات بعض لوازم السبع وروادفه لها، فكذلك العهد شبه بالحبل من حيث إن كل واحد منهما سبب لثبات الوصلة بين اثنين ودل عليه بذكر شيء من لوازم الحبل وهو الصلاحية للنقض، والانحلال على سبيل التخييل للاستعارة بالكناية التي هي التشبيه المضمر في النفس على مذهب صاحب الإيضاح. ولما شبه العهد بالحبل في كونه سببًا لثبات الوصلة استعير له الحبل في نحو قوله تعالى: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا﴾ [آل عمران: ١٠٣] فإن حبل الله استعير فيه لعهده بناء على المشابهة المذكورة وقول من قال: إن بيننا وبين القوم حبالاً أي عهودًا. ولما ذكر المصنف رحمه الله تعالى أن أصل النقض إبطال تأليف الجسم وتحليل أجزائه وأن استعماله في إبطال العهد مبني على تشبيه العهد بالحبل من حيث إن كل واحد منهما سبب للارتباط ولثبات الوصلة بين المرتبطين، ظهر أن النقض مما يلائم الحبل ويناسبه فلذلك فرع عليه قوله: «فإن أطلق مع لفظ الحبل» الخ أي إن استعمل النقض مع لفظ الحبل الذي أريد به العهد على طريق الاستعارة التصريحية فقيل مثلاً: نقض حبل الله أي عهده كان النقض ترشيحًا لتلك الاستعارة التصريحية لكونه ملائمًا للمستعار منه ومتفرعًا على الاستعارة بعد تمامها بقرينتها، فإن إضافة الحبل إلى الله تعالى قرينة دالة على كونه مستعارًا للعهد، ولما تبينت الاستعارة

له الحَبلِ لِمَا فيه من ربط أحد المتعاهدين بالآخر. إن أُطلِقَ مع لفظ الحَبل كان ترشيحًا للمجاز وإن ذكر مع العهد كان رمزًا إلى ما هو من روادفه وهو أن العهد حَبل في ثباتِ الوُصلة بين المتعاهدين، كقولك: شجاع يفترس أقرانه وعالمٌ يغترف منه الناسُ فإنّ فيه تنبيهًا على أنه أسدٌ في شجاعته بحرٌ بالنظر إلى إفادته. والعهدُ المَوثِقُ ووَضعُه لِمَا مِن شأنه أن يُراعى ويُتَعَهّد كالوصيّة واليمين. ويقال للدار من حيث إنها تُراعى بالرجوع إليها

بقرينتها تعين أن يكون النقض ترشيحًا لأنه في اصطلاحهم ذكر ملائم المستعار منه بعد تمام الاستعارة بقرينتها بخلاف ما إذا استعمل النقض مع العهد الذي لا تأليف فيه حتى يقبل النقض والتحليل، فإن النقض حينئذ لا يكون ترشيحًا لأن الترشيح إنما يكون بعد تمام الاستعارة وهي لا تتم إلا بعد ذكر قرينتها والنقض حينئذ يكون تخييلاً للاستعارة المكنية وقرينة لها والقرينة لا تكون ترشيحًا البتة، وهو معنى قوله: «كان رمزًا إلى ما هو من روادفه» والشيء المرموز به هو أن العهد حبل أي كالحبل لكونه سببًا للارتباط وثبات الوصلة كما أن افتراس الأقران تخيل ورمز إلى الاستعارة المكنية التي هي تشبيه الشجاع بالأسد لكونه من روادف الأسد ولوازمه. وكذا اغتراف الناس من العالم فإنه تخييل ورمز إلى تشبيه العالم بالبحر بناء على أن الافتراس إهلاك الحيوان بدق عنقه وقلع رأسه عن جسده ثم استعمل في كل إهلاك، والاغتراف الأخذ من الشيء المايع الكثير القدر بالمغرفة أو باليد.

قوله: (والعهد الموثق) وهو إما مصدر ميمي بمعنى الميثاق وهو العهد المؤكد أصله «موثاق» قلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها، والمواثقة المعاهدة كقوله تعالى: ﴿وَمِيثَـٰقَهُ ٱلَّذِى وَاثَقَكُم بِهِۦٓ﴾ [المائدة: ٧] والموثق الشيء المحكم. الجوهري: وثقت بفلان أثق بالكسر فيهما ثقة إذا ائتمنته، والميثاق العهد وجمعه مواثيق ومياثق ومياثيق أيضًا والموثق الميثاق. إلى هنا كلامه. ونقل شرف الدين الطيبي عن الراغب الأصفهاني أنه قال: العهد حفظ الشيء ومراعاته حالاً بعد حال، وعهد فلان إلى فلان يعهد أي ألقى العهد إليه وأوصاه بحفظه. **قوله**: (ووضعه لما من شأنه) أي ووضع العهد لأن يستعمل فيما من شأنه أن يراعي ويتعهد أي يحفظ ولا يضيع كالوصية واليمين والأمر بالمعروف والوعد ونحو ذلك. فعهد الله تعالى يتناول كل ما أحكمه علينا بوصيته وأمره أو على نفسه بوعده إياه وقد جاء في حق وعده بالجنة في قوله تعالى: ﴿فَلَن يُخۡلِفَ ٱللَّهُ عَهۡدَهُۥٓۖ﴾ [البقرة: ٨٠] ومنه قوله تعالى: ﴿أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ﴾ [البقرة: ٤٠] بعد قوله: ﴿وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ﴾ [البقرة: ٤٠] أي أدوا فرائضي التي أمرتكم بها أنجز لكم ما وعدتكم به لمن أطاعني برعاية تكاليفي، وقد جاء في حق اليمين في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَشۡتَرُواْ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ ثَمَنٗا قَلِيلًاۚ﴾ [النحل: ٩٥] لأن كل واحد منهما مما يراعي

والتاريخ لأنه يُحفظ. وهذا العهدُ إمّا العَهدُ المأخوذُ بالعقل وهو الحجة القائمةُ على عباده الدالةُ على توحيدِه ووجوبِ وجوده وصدقِ رسوله، وعليه أُوّلَ قولُه تعالى: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢]. أو المأخوذُ بالرُسل على الأمم بأنهم إذا بُعث إليهم رسولٌ مصدّقٌ بالمعجزات صَدَّقُوه واتّبعُوه ولم يكتموا أمره ولم يخالفوا حكمَهُ، وإليه أشار

ويحفظ. ويطلق العهد أيضاً على الدار لأن من شأنها أن تراعى وتتعهد بالرجوع إليها كلما فرغ صاحبها من مهماته التي تقضي خارجها. ويطلق على التاريخ كذلك فإن تواريخ الأمور المعتد بها مما تراعى وتحفظ. **قوله:** (وهذا العهد) أي العهد المذكور في قوله تعالى: ﴿ينقضون عهد الله﴾ أما العهد الذي أخذه الله سبحانه وتعالى على عباده المكلفين بإعطاء العقل إياهم وجعلهم بحيث يتمكنون به من استدلال على وجوب وجوده ووحدانيته وصدق رسوله، فإن العقل كافٍ في تحصيل هذه الأمور بلا توقف على الشرع اتفاقًا. فالله سبحانه وتعالى لما أعطاهم العقل وركز في عقولهم حججًا دالة على هذه المطالب ومكّنهم من الاستدلال بها عليها صار كأنه سبحانه وتعالى وصّاهم بها ووثاقها عليهم. **قوله:** (وعليه أول قوله تعالى: وأشهدهم على أنفسهم) أي ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢] يعني أنه أول إشهادهم على أنفسهم بأنه تعالى أعطاهم العقل ونصب لهم دلائل ربوبيته وركزها في عقولهم ومكنهم من الاستدلال بها حتى صاروا بذلك بمنزلة من قيل لهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢] فنزل تمكينهم من العلم بها وتمكنهم منه بمنزلة إشهادهم على أنفسهم باعترافهم بها. فعلى هذا يكون المراد بالناقضين لعهد الله جميع الكفار لأنهم جميعًا نقضوا ما ركز في عقولهم من دلائل الحق. **قوله:** (أو المأخوذ بالرسل) عطف على قوله: «المأخوذ بالعقل» أي ويحتمل أن يكون المراد بهذا العهد العهد الذي أخذه الله سبحانه وتعالى على الأمم بإرسال الرسل. فإنه سبحانه وتعالى أخذه من أهل الكتاب على ألسنة رسلهم بأن أمر الرسل أن يقولوا للأمم: إذا بعث إليكم رسول مصدق يصدقه الله تعالى بخلق المعجزات على يده فصدقوه واتبعوه بامتثال ما أمركم به والانتهاء عما نهاكم عنه ولا تكتموا شيئًا من نعوته المذكورة فيما تقدم من الكتب المنزلة. كما أخذ العهد من بني إسرائيل في كتابي التوراة والزبور أن يؤمنوا بكل نبي صدقه الله تعالى بخلق المعجزات على يده، وذكر فيهما عيسى ونبينا محمدًا عليهما الصلاة والسلام باسمهما ونعوتهما وأمرهم أن لا يكتموا شيئًا من أمرهما فنقضوا عهد الله فيهما وكتموا أمرهما. وأشار إلى أخذ العهد منهم بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٨٧] أي بالقول ولا يكتمونه أي بالفعل وإلى نقضهم بقوله: ﴿فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٨٧] أي كفروا به وكتموا نعته ﴿وَٱشْتَرَوْا بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [آل عمران: ١٨٧] وهو عرض الدنيا. فظهر أن العهد

بقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [آل عمران: ١٨٧] ونظائره. وقيل: عُهُودُ الله تعالى ثلاثة عهدٌ أخذه على جميع ذرية آدم بأن يُقِرُّوا بربوبيته، وعهدٌ أخذه على النبيين بأن يقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه وعهد أخذه على العلماء بأن يُبيّنوا الحقّ ولا يكتموه.

﴿مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ﴾ الضمير للعهد والميثاق اسم لِمَا يقع به الوثاقة وهي الأحكام. والمراد به ما وَثّق الله به عهدَه من الآيات والكتب، أو ما وَثّقوه به من الالتزام

المأمور بحفظه ضربان؛ عهد مأخوذ بالعقل، وعهد مأخوذ بالرسل والمأخوذ بالرسل مبني على المأخوذ بالعقل ولا يصح إلا بعده أو معه، وأن الناقضين للعهد المأخوذ بالرسل هم كفرة أهل الكتاب فقط ولا يدخل فيهم المشركون. **قوله:** (وقيل: عهود الله سبحانه وتعالى ثلاثة الخ) هذا الكلام ذكر استطرادًا لبيان أن العهد المأخوذ بالرسل كما يكون مأخوذًا على الأمم بأنهم إذا بعث إليهم رسول صدقه الله تعالى بالمعجزات صدقوه واتبعوه ولم يخالفوه في شيء من أحكامه، يكون أيضًا مأخوذًا على النبيين بأن يبلغوا أحكام نبوتهم ويجتهدوا في إظهار دين الله تعالى، وعلى العلماء أيضًا بأن يبينوا الحق ولا يكتموه. وليس المقصود منه أن كل واحد من هذه العهود الثلاثة من العهد المنقوض المذكور في هذه الآية وهو ظاهر. ذكر في الحواشي السعدية: أنه لا خفاء في أنه ليس المراد بعهد الله الذي ينقضونه هو عهد الأنبياء لأنه لا نقض منهم، ولا عهد العلماء لأنهم ليسوا الفاسقين الذين أضلهم الله بضرب المثل، إلا أن يراد البعض منهم كعلماء اليهود. فتعين أن يراد به العهد الأول العام لذرية آدم عليه الصلاة والسلام فيعود إلى الوجه الأول أعني العهد المأخوذ بالعقل، أو يراد عهد علماء اليهود فيعود إلى الوجه الثالث.

قوله: (والميثاق اسم) أي اسم آلة كالمفتاح والمهراش لآلتي الفتح، والهرش وهو الدلك الشديد. فإن الأصل في مفعال أن يكون اسم آلة كما ذكر أو صفة مبالغة الفاعل (كمعطار) و (مسقام) في مبالغة (عطير) و (سقيم) بمعنى كثير التعطر وهو التطيب وكثير السقم وهو المرض، يقال: عطر يعطر عطرًا فهو عطير وسقم يسقم سقمًا فهو سقيم وكلاهما من باب علم. ويحتمل أن يكون الميثاق اسمًا بمعنى الإيثاق كالعطاء بمعنى الإعطاء كما في قوله:

أكفرًا بعد ردّ الموت عني ... وبعد عطائك المائة الرباعا

أي وبعد إعطائك. والرباع كم ذوات القوائم الأربع هو الذي ألقى رباعيته وذلك من الغنم ما دخل في السنة الخامسة، ومن ذوات الخف في السنة السابعة، والرباعية هي السن

والقبول. ويحتمل أن يكون بمعنى المصدر ومن للابتداء، فإن ابتداءَ النقض بعد الميثاق.

﴿وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ﴾ يحتمل كلَّ قطيعة لا يَرضَاها الله تعالى كقطع الرَّحمِ والإعراضِ عن موالاةِ المؤمنين والتفرقةِ بين الأنبياءِ عليهم السلام والكُتُبِ

التي بين الثنية والناب. وإنما قال: «ويحتمل أن يكون بمعنى المصدر» ولم يقل أن يكون مصدرًا إذ لم ينقل أن يكون مفعال مصدرًا ولم يعد في أبنيته. ثم إن كان المراد بعهد الله المنقوض العهد المأخوذ بالعقل وكان الميثاق اسمًا لآلة التوثيق والأحكام يكون المراد به الأدلة السمعية من الآيات والكتب السماوية، ويكون المعنى يتركون ما أوصاهم الله بإعطائهم العقل من بعد ما قامت الأدلة السمعية التي تتأكد بها دلائل العقل وتستحكم. وإن كان المراد بالعهد الذي ينقضه الفاسقون العهد المأخوذ عليهم بإرسال وإنزال الكتب يكون المراد بما به وثاقة العهد المذكور وأحكامه التزامهم وقبولهم لما وصاهم الله تعالى به على ألسنة الرسل وبيان الكتب ونقض العهد بعد ما أحكموه بأنفسهم بالالتزام والقبول أدخل في تقريعهم وتقبيح حالهم. فلذلك لم يكتف بتوبيخهم بنقض العهد بل عقب ذلك بقوله: ﴿من بعد ميثاقه﴾ أي من بعد حصول ما به الوثاقة إما من قبله تعالى أو من قبل أنفسهم. ولم يكتف المصنف رحمه الله باحتمال أن يكون ضمير ميثاقه لله تعالى مع أن صاحب الكشاف ذكره أيضًا بناء على أن عود الضمير إلى المضاف أشهر وأظهر من حيث إنه هو المقصود من سوق الكلام دون المضاف إليه، وفسر الميثاق بما به الوثاقة والأحكام مع احتمال كونه بمعنى المصدر والحال أن الموثق والميثاق في الأصل بمعنى العهد المؤكد بناء على أنه لو بقي على أصل معناه لكان المعنى من بعد عهد الله وهو إضافة الشيء إلى نفسه.

قوله (تعالى: **ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل**) صفة ثانية للفاسقين المذكورين. وقطع الشيء إبانته وتفريقه عن أصل يتصل هو بذلك الأصل، وكذا القطيعة إلا أن أكثر استعمالها في قطع الرحم والقرابة يقال: قطع رحمه قطيعة إذا لم يراع حقوق القرابات التي أمر الله تعالى بوصلها حيث قال تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوٓا۟ أَرْحَامَكُمْ﴾ [محمد: ٢٢] وقال تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ﴾ [النساء: ١] والمصنف رحمه الله لم يفرق بين القطع والقطيعة حيث قال: «يحتمل كل قطيعة لا يرضاها الله» سواء كانت قطيعة الرحم أو قطيعة إخوة الإيمان. فإن من جملة حق المسلم على المسلم أن يحبه ويعاونه في مواقع الضرورة ولا يخذله فإن خذلانه قطع لحق إخوة الإيمان ولا يرضى به الله تعالى، وكذا يجب على المكلف أن يصل جميع أنبياء الله تعالى وكتبه ولا يفرق بعضهم عن بعض في التصديق بأن يصدق البعض ويكذب باقيه ومن فرق بينهم بذلك

في التصديق وترك الجماعات المفروضة، وسائر ما فيه رفض خير أو تعاطي شر فإنه يقطع الوُصلة بين الله وبين العبد المقصود، بالذات من كل وصلٍ وفصلٍ. والأمر هو القولُ الطالبُ للفعل، وقيل: مع العُلو، وقيل: مع الاستعلاء، وبه سمّي الأمر الذي هو واحد الأمور تسمية للمفعول به بالمصدر فإنه ممّا يؤمر به كما قيل له شأنٌ وهو الطلب والقصد، يقال: شَأنتُ شأنَهُ إذا قصدتَ قصدَه. وأن يوصل يحتمل النصبَ والخفضَ على أنه بدل من ما أو ضميره والثاني أحسن لفظًا ومعنًى.

﴿وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ بالمنع عن الإيمان والاستهزاء بالحق وقطع الوُصَلِ التي بهَا نظامُ العالَم وصَلاحُهُ. ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿٢٧﴾﴾ الذين خسروا بإهمالِ العقل عن النظرِ

فقد قطع ما أمر بوصله أعني الإيمان بالجميع. قال تعالى: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٧٩؛ النساء: ١٧١] **وقال تعالى:** ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: ٨٥] **وقد ثبت أن صلة الأرحام ورعاية حقوق القرابات مما أمر الله تعالى بوصله. واليهود وكذا مشركو العرب قطعوا صلة الأرحام ومن حيث إن اليهود كانوا من بني إسرائيل وهم أولاد إسحٰق بن إبراهيم عليهما السلام ونبينا محمدًا ﷺ كان من أولاد إسمعيل بن إبراهيم عليهما السلام فكان بينهم وبينه قرابة العمومة حيث كان كل واحد منهما من أولاد عم صاحبه، وكذا الحال بينه وبين مشركي العرب بل القرابة بينه عليه السلام وبينهم أقرب وأقوى من حيث إنها قرابة الأخوة فإنهم جميعًا من أولاد إسماعيل عليه السلام، ثم إنهم مع هذه القرابة التي بينهم وبينه كذبوه وعادوه أشد العداوة وقطعوا ما أمروا بوصله من صلة الأرحام.**

قوله: (وترك الجماعات المفروضة) **أي الاجتماعات المفروضة بمثل قوله تعالى:** ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٢] **وقوله تعالى:** ﴿وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾ [العصر: ٣] **وقوله عليه الصلاة والسلام: «وكونوا عباد الله إخوانًا وعليكم بالسواد الأعظم، أي بما أجمع عليه الجماعة الكثيرة من الأمة، فإنهم لا يجتمعون على الضلالة». قوله:** (وسائر ما فيه رفض خير) **كترك أن يوصل القول بالعمل فإن من قال لغيره ما لم يعمل به فقد قطع ما أمر بوصله. قال تعالى:** ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٤٤] **وقال تعالى:** ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢، ٣] **فإنه يدل على أنه ينبغي للمؤمنين أن يصلوا القول بالعمل. وكلمة «ما» في قوله تعالى:** ﴿ما أمر الله﴾ **في محل النصب على أنها مفعول** ﴿يقطعون﴾ **وهي موصولة وقوله:** ﴿أمر الله به﴾ **صلتها مع عائدها «وأمر» حذف مفعوله الذي يتعدى**

....

إليه بنفسه أي ما أمرهم الله به. وقوله: «أن يوصل» في محل الجر على أنه يدل من الضمير في به بحذف الجار أي ما أمر الله بوصله والضمير المنصوب في قوله: «فإنه يقطع الوصلة» راجع إلى قوله: «كل قطيعة» وقوله: «المقصودة» منصوب بالعطف على قوله: «الوصلة». **قوله:** (والأمر هو القول الطالب) لفظ الأمر الذي هو واحد الأوامر قد يطلق على نفس الصيغة التي يطلب بها الفعل. فعلى هذا يكون القول الطالب بمعنى المقول وقد يطلق على المعنى المصدري الذي هو التكلم بتلك الصيغة المخصوصة، فيكون القول أيضًا بمعنى المصدر وإسناد الطلب إلى القول وهو فعل الأمر من قبيل إسناد الفعل إلى سببه ودليله. **قوله:** (وقيل مع العلو) أي مع علو الآمر حقيقة على المأمور. وقيل: مع الاستعلاء مع عد نفسه عاليًا وإن كان المأمور عاليًا بالنسبة إليه حقيقة، ثم نقل لفظ الأمر الذي هو واحدًا لأوامر من هذا المعنى إلى الأمر الذي هو واحد الأمور على طريق تسمية المفعول بالمصدر، فإن كل أمر من الأمور التي صدرت عن شخص إنما يصدر عنه إما لكونه مأمورًا به حقيقة أو يصدر عنه بسبب داع يدعوه إليه وعلة يترتب ذلك الأمر عليها فشبه ذلك الداعي بالأمر به، فصار الأمر المذكور كالمأمور به فسمي الأمر تسمية المفعول به بالمصدر كما سمي بالشأن لكونه مشؤونًا أي مطلوبًا ومقصودًا. فإن الشأن في الأصل هو القصد والطلب يقال: شانت شأنه إذا قصدت قصده فالشأن مصدر أطلق على المفعول.

قوله: (بالمنع عن الإيمان) فإن الإيمان أعدل أحوال المكلف فيكون المنع عنه أكمل وجوه الإفساد لما مر أن الفساد خروج الشيء عن الاعتدال اللايق وأن الصلاح نقيضه، فيكون الإفساد إخراجه عنه. وكذا الاستهزاء بالحق أكمل وجوه الإفساد لكونه أخبث وجوه المعاصي التي يخرج بها المكلف نفسه عن الاعتدال. ومن جملة استهزائهم بالحق قولهم على طريق الاستهزاء ﴿ماذا أراد الله بهذا مثلاً﴾ والوصل بضم الواو وفتح الصاد جمع وصلة وهي ما يقع بها الوصول. والمراد بها ههنا الطاعة التي بها يصل العبد إلى مرضاة ربه التي بها اعتدال بهائه فيكون قطعها وتركها فسادًا على نفسه بل إفساد لنظام العالم واعتداله من حيث إن فيضان جود الله للعالمين إنما هو ببركة عباده الصالحين. **قوله:** (الذين خسروا بإهمال العقل عن النظر الخ) لما كان الربح والخسران من توابع التجارة التي هي طلب الربح بالبيع والشراء، والربح هو الفضل على رأس المال والخسران إضاعة رأس المال كله أو بعضه، ولما حصر الخسارة في الفاسقين الموصوفين بالأوصاف المذكورة وجب أن يتحقق منهم التجارة التي هي مبادلة المال بالمال وما يتفرع عليها من الخسران وضياع رأس المال أو

واقتباسِ ما يفيدهم الحياةَ الأبدية واستبدالِ الإنكارِ والطعنِ في الآيات بالإيمانِ بها والنظرِ في حقايقها والاقتباسِ من أنوارِها واشتراءِ النقضِ بالوفاء والفسادِ بالصلاح والعقابِ بالثواب.

﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ استخبارٌ فيه إنكارٌ وتعجيبٌ لكفرهم بإنكار الحال التي

ما يشبه تلك المعاملة وما يتفرع عليها. ومن المعلوم أن ليس المقصود بيان أنهم عاملوا معاملة التجارة الحقيقية وخسروا فيها بضياع ما هو رأس مالهم حقيقة فتعين الثاني وهو أن يتحقق منهم ما يشبه حقيقة التجارة وما يشبه ضياع رأس المال. أما تحقق ما يشبه التجارة فلأنهم لما تمكنوا من الإيمان بالآيات والنظر في حقايقها والاقتباس من أنوارها باستعمال العقل في حقيقة دلائل الآيات صار الإيمان المذكور وما يتبعه كأنه في أيديهم فبدلوه بالإنكار والطعن في الآيات، وكذا كانوا متمكنين من الوفاء بعهد الله ومن الإصلاح في الأرض ومن ثواب الأمور المذكورة التي هي استعمال العقل في النظر والاصطياد بذلك النظر ما يفيدهم الحياة الأبدية التي هي الإيمان بالآيات والنظر فيها والاقتباس منها والوفاء بالعهد والإصلاح في الأرض حتى صار كل واحد من الوفاء والإصلاح وثواب الأمور المذكورة بسبب تمكنهم منه كأنه في أيديهم فبدلوه بما يقابله: بدلوا الوفاء بالنقض والإصلاح بالإفساد وثواب تلك الأمور بعقاب ما يقابلها حيث استحقوا عقاب إهمال العقل والإنكار والنقض والإفساد. وهذا الاستبدال المتعلق بالمعاني يشبه التجارة المتعلقة بالأعيان من حيث اشتمال الجميع على معنى المبادلة، وأما تحقق ما يشبه رأس المال وضياعه فلأن العقل رأس مال المكلف فإن استعمله واصطاد به ما يفيده الحياة الأبدية فقد ربح أصل السعادات وإن أهمله باتباع الشهوات صار كأنه ضيعه لما اشتهر أن الشيء إذا لم يترتب عليه ثمرات وفوائد صار وجوده كعدمه. فقول المصنف رحمه الله «بإهمال العقل» إشارة إلى تضييع رأس المال وقوله: «واقتباس» عطف على النظر وقوله: «واستبدال الإنكار» عطف على إهمال العقل وهو إشارة إلى المعاملة الشبيهة بالتجارة التي يتوقف عليها الخسران المذكور ههنا.

قوله: (كيف تكفرون بالله استخبار) أي طلب للإخبار بالحال التي يقع الكفر عليها، فإن «كيف» موضوع للسؤال عن الحال لأن جوابه يكون بالحال كما تقول: كيف زيد؟ فيقال: إنه صالح أو صحيح أو نحو ذلك، فقد استخبرت عن الحال التي كان زيد عليها فأجيب بتعينها. والاستخبار بالحال قد يكون لجهل المستخبر بها وطلب معرفتها وقد يكون لإنكارها كما في هذه الآية فإن المقصود بقوله: «أخبروني على أي حال تكفرون» إنكار الحال التي يكون كفرهم عليها، جعل «كيف» للاستخبار لا للاستفهام لاستحالة حقيقة

يقع عليها على الطريق البرهاني لأن صدورَه لا ينفكّ عن حالٍ وصفةٍ. فإذا أنكر أن يكون لكفرِهم حال يوجَد عليها استلزامَ ذلك إنكارَ وجوده فهو أبلغُ وأقوى في إنكار الكفر من

الاستفهام في حقه سبحانه وتعالى لأنه يقتضي جهل المستخبر بل قد يكون لتنبيه المخاطب وتوبيخه على سوء صنيعه. فالاستخبار أعم من الاستفهام فإن كل استفهام استخبار وليس كل استخبار استفهامًا. ولما ورد أن يقال: المقصود بالإنكار هو نفس الكفر وذاته لا الحالة التي يقع الكفر عليها وكان مقتضى الظاهر أن يقال: أتكفرون؟ فما الوجه في إنكار الحالة التي يوجد كفرهم عليها؟ أشار إلى جوابه بقوله: «فيه إنكار وتعجيب لكفرهم» يعني أن الاستخبار «بكيف» وإن كان مدلوله إنكار الحال إلا أن المقصود أن ينتقل منه إلى ملزومه الذي هو إنكار ذات الكفر وأوثر إنكار الحال على إنكار نفس الكفر من حيث إن إنكارها أبلغ وأقوى في إنكار الكفر من أن يقال: أتكفرون ومعكم ما يصرفكم عن الكفر ويدعوكم إلى الإيمان وهو علمكم بأحوالكم التي لا يمكن أن يكون تعاقبها عليكم إلا بقدرة الله سبحانه وتعالى وهي كونكم أولاً أجسامًا لا حياة لها فأحياكم الخ. ووجه أبلغية إنكار الحال بالنسبة إلى إنكار نفس الكفر أن الحال لازم للكفر من حيث إن صدوره لا ينفك عن حال وصفة وإنكار اللازم ونفيه يستلزم ويدل عليه أي على إنكار الملزوم ونفيه، فيكون إنكار حال الكفر الذي هو المدعي من غير تعرض لما هو بمنزلة البرهان عليه كما في قوله تعالى: ﴿كيف تكفرون﴾ فإنه بمنزلة إقامة البرهان على إنكار نفس الكفر من حيث دلالته على انتفاء لازم الكفر، والمراد بإنكار الكفر أنه كان الواجب أن لا يقع لأن صريح العقل يقتضي انتفاءه لا أنه لا يكون ولا يقع لأنه كائن لا محالة. والمراد باشتمال قوله تعالى: ﴿كيف تكفرون﴾ على التعجب أنه يدل على أن يتعجب منه كل عاقل يطلع على كفرهم فإن التعجب من الله تعالى إنما يكون على وجه التعجيب الذي هو يدعو إلى التعجب كأنه يقول: أفلا تعجبون من هؤلاء كيف يكفرون بالله؟ مع قيام الدليل النفسي الذي يدل على وجود صانع قادر على ما يشاء فضلاً عن الدليل الآفاقي. ولفظ ﴿كيف﴾ في الآية مع كونه مبنيًا على الفتح لتضمنه معنى همزة الاستفهام إلا أنه في محل النصب على التشبيه بالظرف عند سيبويه أي في أي حال تكفرون، وعلى الحالية عند الأخفش أي على أي حال تكفرون والعامل فيه على القولين: ﴿تكفرون﴾ وصاحب الحال الضمير الذي في ﴿تكفرون﴾ ولم يذكر أبو البقاء رحمه الله غير مذهب الأخفش ثم قال: والتقدير معاندين تكفرون وفي هذا التقدير نظر، إذ يذهب عن «كيف» حينئذ معنى الاستفهام المقصود به التعجب والتوبيخ والإنكار فإنهم قد صرحوا بأن «كيف» اسم استفهام يسأل به عن الأحوال، ولعل مقصود أبي البقاء رحمه الله تعالى بهذا التقدير بيان حاصل المعنى وإلا

أتكفرون وأوفق لما بعده من الحال. والخطابُ مع الذين كفروا لَمّا وَصَفهم بالكفرِ وسوءِ المقالِ وخُبثِ الفِعال خاطبهم على طريق الالتفات وَوَبَّخهم على كفرهم مع علمِهم بحالِهم المقتضيةِ خلاف ذلك، والمعنى أخبِرُوني على أيِّ حالٍ تكفرون.

﴿وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا﴾ أي أجسامًا لا حياةَ لها عناصِرَ وأغذِيَةً وأخلاطًا ونُطَفًا ومُضَغًا

فيذهب عنه معنى الاستفهام بالكلية. والله أعلم. **قوله:** (وأوفق لما بعده من الحال) وجه ثانٍ لإيثار إنكار طريق الحال على إنكار نفس الكفر، وتقريره أن ما بعده وهو قوله سبحانه وتعالى: ﴿وكنتم أمواتًا فأحياكم﴾ الآية حال من فاعل «تكفرون» والمراد بها علمهم بأحوالهم الصارفة عن الكفر المقتضية للإيمان كما يدل عليه قول المصنف رحمه الله «وبخهم على كفرهم مع علمهم بحالهم المقتضية خلاف الكفر» ولا شك أن الأوفق لبيان علمهم بتلك الحال هو إنكار الحال التي يقع عليها الكفر لا إنكار نفس الكفر فإنه حينئذ يكون كل واحد من المنكر والمثبت من قبيل الأحوال بخلاف ما لو قيل: أتكفرون؟ **قوله:** (والخطاب مع الذين كفروا) جملة اسمية يعني أن الخطاب في قوله تعالى: ﴿تكفرون﴾ مع الغائبين المذكورين بقوله وأما الذين كفروا على طريق الالتفات من الغيبة إلى الخطاب وفائدته أن الإنكار إذا توجه إلى المخاطب كان أبلغ من الإنكار على الغائب لأن الإنكار عليه ربما لا يصل إليه فإنه تعالى لما وصفهم بالكفر حيث قال: ﴿وأما الذين كفروا﴾ وبسوء المقال حيث قال: ﴿فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلاً﴾ وبخبث الفعال من النقض والقطع والفساد واقتضى المقام أن يبالغ في توبيخهم والإنكار على سوء صنيعهم خاطبهم على طريقة الالتفات ووبخهم على كفرهم كأنه قال: يا من هذه صفاتهم كيف تكفرون؟ أليس لكم حياء يردعكم عن هذا الكفر القبيح الردي مع كونه مقرونًا بالصارف القوي. وقوله: «مع علمهم» متعلق بكفرهم وقيل: إن الله لا يخاطب الذين كفروا في القرآن العظيم إلا بذكر «قل» لفظًا كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [الكافرون: ١] أو تقديرًا كما في هذه الآية، فإن التقدير فيها: قل لهم يا أيها الكافرون كيف تكفرون؟ الخ فيكون الخطاب في أمثالها مع رسول الله ﷺ لا مع الكفرة حتى يكون التفاتًا.

قوله: (أجسامًا لا حياة لها) مبني على أن الموت مفسر بعدم الحياة فيكون إطلاق اسم الميت على الجماد حقيقة ويكون التقابل بينهما تقابل الإيجاب والسلب لا تقابل العدم والملكة، قال صاحب المواقف فيه: الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيًا وقال الشريف المدقق رحمه الله: يقال الموت عدم الحياة عما اتصف بها. وعلى التفسيرين يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويكون قوله تعالى: ﴿وكنتم أمواتًا﴾ من قبيل التشبيه

مخلّقةَ وغيرَ مخلّقةٍ ﴿فَأَحْيَاكُمْ﴾ بخلقِ الأروَاحِ ونفخِها فيكم، وإنما عطَفَه بالفاء لأنه متّصل بما عُطف عليه غيرُ متراخ عنه بخلاف البَواقي.

﴿ثُمَّ يُمِيتُكُمْ﴾ عند تقضّي آجالكم. ﴿ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ بالنشور يومَ نَفخ الصورِ أو للسؤال في القبور. ﴿ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾﴾ بعد الحشر فيُجازيكم بأعمَالِكم أو

البليغ. والمعنى كنتم في أطوار جماديتكم كالأموات من حيث فقدان وصف الحياة عنكم في تلك الأطوار. فيكون قول المصنف رحمه الله «أجسامًا لا حياة لها» إشارة إلى وجه التشبيه فإن مادة كل أحد قبل أن تكسى صورة الإنسان كانت جمادًا لا حياة لها من حيث إنها ليست خالية عن كونها عناصر وأغذية وأخلاطًا أو نطفًا أو مضغًا جمع مضغة وهي قطعة لحم مخلقة أي تامة الخلق أو غير مخلقة ولم يتعرض لطور العلقة لقربها من طور المضغة فذكر إحداهما يغني عن ذكر الأخرى مع أن المقصود ليس استيفاء ذكر الأطوار.

قوله: (**بخلق الأرواح ونفخها فيكم**) مبني على ما ذهب إليه المليون من حدوث الأرواح وإن اختلفوا في أن حدوثها قبل حدوث الأبدان أو حال حدوثها أي حال حدوث الأبدان. **قوله:** (**وإنما عطفه بالفاء لأنه متصل بما عطف عليه**) يعني أن الإحياء الأول متصل بكونهم أمواتًا من حيث اتصاله بالطور الأخير من أطوار جماديتهم وهو طور كونهم مضغة مخلقة بخلاف الأمور المعطوفة بـ «ثم» فإنها متراخية عما عطفت هي عليه فإن الإماتة متراخية عن الإحياء الأول. والإحياء الثاني إن أريد به النشور يوم نفخة الصور فكونه متراخياً عن الإماتة وإن أريد به الإحياء في القبر للسؤال كما روي ذلك عن السدي رحمه الله. فيكون استعمال كلمة «ثم» في هذا الموضع دليلاً على أن إحياء القبر متراخٍ عن الموت وإن لم يكن متراخيًا عن الدفن. كما روي عن البراء بن عازب رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الميت يسمع خفق نعالهم إذا ولوا مدبرين حين يقال له: من ربك وما دينك من نبيك». الحديث.

قوله: (**ثم إليه ترجعون بعد الحشر**) أي بعد الإحياء الثاني الواقع يوم نفخ الصور فإنه إن أريد بالإحياء الثاني الإحياء الواقع يوم نفخ الصور يكون المراد بالرجوع إلى الله تعالى الرجوع إلى موقف الحساب ليجازي كل نفس بما عملت من خير وشر، فيدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار. وسمي الرجوع إلى موقف الحساب والجزاء بالرجوع إلى الله تعالى من حيث إنه رجوع إلى حيث لا يتولى الحكم فيه غير الله سبحانه وتعالى جلت قدرته كما سمي الرجوع إلى محكمة القاضي بالرجوع إليه. وهذا الرجوع وإن كان لا يتراخى عن الإحياء الثاني الواقع يوم نفخ الصور إلا أنه عطف عليه بكلمة «ثم» لكون الغاية المترتبة على

تُنشَرون إليه من قبوركم للحساب، فما أعجبَ كفرَكم مع علمكم بحالتكم هذه. فإن قيل: إن علموا أنهم كانوا أمواتًا فأحياهم ثم يميتهم لم يَعلمُوا أنه يحييهم ثم إليه

هذا الرجوع وهي وصول كل واحد من آحاد المكلفين إلى ما يستحق من دار الجزاء متراخية عنه بالنسبة إلى أكثر المكلفين لأن يوم الحساب يوم ممتد مقدار خمسين ألف سنة من سني الدنيا ولا ينتهي جميع أهل الموقف إلى مقره ومثواه إلا بانقضاء ذلك اليوم. وإن أريد بالإحياء الثاني الإحياء في القبر لسؤال الملكين فيكون المراد بالرجوع إليه سبحانه وتعالى الإحياء الواقع يوم البعث والنشور وجمعه في موقف الحساب، وكونه متراخياً عن الإحياء في القبر ظاهر فكلمة «ثم» على الأول لتراخي الجزاء وعلى الثاني لتراخي النشور. قال الإمام النسفي رحمه الله: دلت الآية على إثبات عذاب القبر وراحة القبر وفي القرآن آيات تدل على ذلك منها قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [البقرة: ٣٦؛ الأعراف: ٢٤] أي حين الموت ثم قال تعالى: ﴿فِيهَا تَحْيَوْنَ﴾ [الأعراف: ٢٥] أي في القبور ﴿وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾ [الأعراف: ٢٥] أي من القبور بالبعث ومنها قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يُحْيِيكُمْ﴾ [الجاثية: ٢٦] أي بعد موتكم لأنه خطاب للإحياء ولا يتصور إحياء الحي إلا بإحيائه بعد الموت ﴿ثُمَّ يُمِيتُكُمْ﴾ [الجاثية: ٢٦] أي بعد هذه الحياة ﴿ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الجاثية: ٢٦] أي يبعثكم للجزاء. ومنها هذه الآية ﴿وكنتم أمواتًا﴾ أي في أرحام أمهاتكم ﴿فأحياكم﴾ ينفخ الروح ﴿ثم يميتكم﴾ في الدنيا ثم يحييكم في القبر ﴿ثم إليه ترجعون﴾ بالبعث يوم القيامة. **قوله:** (فما أعجب كفركم مع علمكم بحالتكم هذه) مرتبط بقوله: «والمعنى أخبروني على أي حال تكفرون وكنتم أمواتًا» إلى آخره أو متفرع على مجموع الكلام المذكور. بيّن ما تضمنه «كيف» من معنى التعجب والإنكار لكفرهم مع وجود ما يصرفهم عنه وهو علمهم بحالتهم المقتضية للإيمان بالله تعالى عن صميم القلب بعد ما بيّن كون كلمة «كيف» استخبارًا عن الحال التي يقع الكفر عليها. وأشار به إلى جواب عن سؤالين؛ أحدهما أن قوله تعالى: ﴿وكنتم أمواتًا﴾ جملة حالية وفعلها ماض مثبت والواجب في مثله أن يكون مصدرًا بـ «قد» ظاهرة أو مقدرة ومن المعلوم أنها ليست بظاهرة، فهل هي مقدرة أو لا؟ وتقرير الجواب أنه لا حاجة ههنا إلى تقديرها لأنه إنما يحتاج إلى تقديرها إذا كان الحال مجرد الجملة التي فعلها ماض مثبت والأمر ليس كذلك ههنا بل الحال هي مجموع قوله: ﴿وكنتم أمواتاً﴾ إلى قوله: ﴿ترجعون﴾ كأنه قيل: كيف تكفرون وحالكم وقصتكم أنكم كنتم أمواتًا الآية. فالحال من حيث المعنى جملة اسمية هي قولنا: وحالكم وقصتكم أنكم تعلمون كونكم أمواتًا ثم أحدث الله تعالى فيكم الأحوال المذكورة، فلما كان الحال جملة اسمية من حيث المعنى كانت بالواو وحدها كما في قولك: جاءني زيد وغلامه راكب. والسؤال الثاني أن مضمون الحال وعاملها يجب أن يكونا متقارنين

يرجعون؟ قلت: تمكّنُهم من العلم بهما لِما نُصِبَ لهم من الدلائل مُنَزِّلٌ منزلةَ علمِهم في إزاحة العُذر. سيّما وفي الآية تنبيه على ما يدلّ على صحتهما وهو أنه تعالى لَمّا قَدَرَ على

في الوجود ولا تقارن بينهما ههنا لأن كفرهم فعل حالي وبعض هذه القصة متقدم عليه وبعضها متأخر عنه فلا تقارن البتة وأشار إلى جوابه بقوله: «مع علمكم بحالكم هذه». وتقديره أن الحال النحوي ليست نفس حالهم وقصتهم حتى يرد أن يقال إنها ليست مقارنة لكفرهم في الوجود بل هي علمهم بتلك الحالة والقصة كأنه قيل: كيف تكفرون وأنتم عالمون بحالكم من أولها إلى آخرها؟ ويجوز أن يكون كفرهم الحالي مقارنًا لعلمهم بجملة أحوالهم المذكورة. **قوله: (تمكنهم من العلم بهما)** أي بالإحياء الثاني والإرجاع إليه تعالى وقوله: «لما نصب لهم» علة لتمكنهم من العلم بهما وقوله: «منزل منزلة علمهم» خبر لقوله: «تمكنهم» فإن من تمكن من تحصيل العلم بالشيء يكون بمنزلة العالم به فإنهم إذا علموا حقيقة كل واحد من الإحياء الثاني والإرجاع إليه سبحانه وتعالى لا يبقى لهم عذر في الكفر بالله تعالى، فكذا إذا تمكنوا من العلم بهما. فإن العالم بالشيء كما ينزل منزلة الجاهل به لعدم جريه على مقتضى علمه، فكذلك الجاهل به ينزل منزلة العالم به لتمكنه من العلم به. وهذا الجواب يقتضي أن يكون العلم في قول المصنف رحمه الله «فما أعجب كفركم مع علمكم بحالكم» متناولاً للعلم حقيقة ولما هو منزل منزلته وهو التمكن منه وهو جمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز إلا أن يحمل على عموم المجاز، ويكون المعنى مع كونكم مزاحي العذر في ارتكاب هذا المنكر. **قوله: (سيما وفي الآية تنبيه على ما يدل على صحتهما)** أي على صحة الإحياء بعد الموت والإرجاع إليه تعالى والمقصود منه تأييد كونهما منزلين منزلة معلوم الوقوع بناء على ما نصب من الدلائل الدالة على وقوعهما. فإن العقل يقتضي وقوع البعث والرجوع إلى الجزاء من وجوه: أحدها أن خلق الخلق لمجرد الإفناء والإماتة من غير أن يترتب عليه عاقبة حميدة عبث ولعب كبانٍ بنى بيتاً لمجرد النقض والتخريب من غير أن يترتب على الخلق والإحداث عاقبة حميدة فإن ذلك يعد عبثًا ولعبًا. فلو لم يبعث الخلائق بعد الموت ولم ينقلوا إلى دار أخرى معدة للجزاء ليكون خلق هذه الدار وسيلة إليها لكان خلقهم ابتداء عبثًا خاليًا عن العاقبة تعالى الله عن ذلك. وثانيها أن التسوية بين العدو والولي في الكرامة والنعمة ليست بحكمة فإن العقل السليم يأبى عنها ولا يرضى بها بل يوجب الفصل بينهما ومن سوّى بينهما في الشاهد يعد سفيهًا. وقد ورد السمع على تقرير هذا الأصل قال الله سبحانه وتعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية: ٢١] وقال تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٥، ٣٦] ثم إنه قد تقع التسوية

إحيائِهم أوّلاً قَدر على أن يحييَهم ثانيًا، فإن بدءَ الخلق ليس بأهون عليه من إعادته. أو الخطاب مع القبيلين فإنه سبحانه لما بيّن دلائلَ التوحيدِ والنبوّةِ ووعدَهم على الإيمان

في الدنيا بين المؤمن وبين الكافر في أنواع النعم الظاهرة من الصحة وسلامة الأعضاء وأصناف الأموال وسائر وجوه الإحسان والإفضال، فلا بد من دار أخرى يفضل فيها بين الولي والعدو أي بين المطيع والعاصي. وأيضًا انتصاف المظلوم من الظالم حسن محمود في العقل مع قطع النظر عن ورود الشرع، وقد نرى كثيراً من المظلومين في هذه الدار ماتوا قبل إصابة الإنصاف وهو سبحانه وتعالى أعدل الحاكمين لا يوصف بالجور بوجه ما فيجب القول بدار أخرى ينتصف فيها المظلوم من الظالم تحقيقًا لوصفه بالعدل. فبقيام هذه الدلائل كان كل واحد من البعث والرجوع إلى الجزاء منزلاً منزلة معلوم الوقوع مع أن في هذه الآية ما يدل على صحة وقوعهما، ولا شك أن دليل صحة الشيء في نفسه يؤيد دليل وقوعه وضمير «هو» في قوله: «وهو أنه تعالى ما قدر» الخ راجع إلى كلمة «ما» في قوله «ما يدل» ولا يخفى عليك أن ما ذكره من الدليل إنما يدل على صحة الإحياء الثاني ولم يذكر ما يدل على صحة الرجوع إلى الجزاء لكونها ظاهرة غير محتاجة إلى دليل.

قوله: (فإن بدء الخلق ليس بأهون) يعني أن إعادته أهون بالنسبة إلى قدركم وقواكم لأن إصلاح المنكسر أهون في الشاهد من اختراع صنعة لم ير مثلها، وأما بالنسبة إلى قدرة الله تعالى فلا صعوبة ولا سهولة فإنه يستوي عنده تكوين بعوض طيار وتخليق فلك دوار.

قوله: (أو الخطاب مع القبيلين) عطف على قوله: «مع الذين كفروا» أي ويحتمل أن يكون الخطاب مع قبيلي المؤمنين والكافرين فلا يكون التفاتًا عما ذكر بقوله تعالى: ﴿وأما الذين كفروا فيقولون﴾ الآية بل يكون جاريًا على أسلوب قوله سبحانه وتعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم﴾ إلى قوله: ﴿فلا تجعلوا لله أندادًا وأنتم تعلمون﴾ فإن الخطاب فيه يعم فرق المكلفين من المؤمنين الماحضين والكفار المجاهرين والمنافقين لما مر من آن الجموع وأسماءها المحلاة باللام للعموم حيث لا عهد. فإنه سبحانه وتعالى لما ذكر هؤلاء الفرق على طريق الغيبة أقبل عليهم بالخطاب على سبيل الالتفات كما مر هناك وساق ذلك الخطاب إلى أن قال: ﴿كيف تكفرون﴾ وهذا الذي ذكرناه هو الذي أراده المصنف رحمه الله بقوله: «فإنه سبحانه وتعالى لما بين دلائل التوحيد والنبوة» الخ وأراد بدلائل التوحيد ما ذكر بقوله تعالى: ﴿اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فلا تجعلوا لله أندادًا وأنتم تعلمون﴾ وبدليل النبوة ما ذكر بقوله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إن كنتم صادقين﴾ ووعدهم على الإيمان بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وبشر الذين آمنوا وعملوا

وأوعدهم على الكفر أكّد ذلك بأن عدد عليهم النِعَم العامّة والخاصّة، واستقبحَ صدورَ الكفر منهم واستبعدَه عنهم مع تلك النِعَم الجليلة، فإنّ عظم النعم يوجب عظمَ معصيةِ المُنعِم. فإن قيل: كيف تُعدّ الإماتة من النعم المقتضيةِ للشكر؟ قلتُ: لما كانت وُصلةً إلى الحَياة الثانِيَةِ التي هي الحياة الحقيقية كما قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ﴾ [العنكبوت: ٦٤] كانَت مِن النعم العظيمة مع أن المعدودَ عليهم نعمةً هو

الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار﴾ إلى قوله: ﴿وهم فيها خالدون﴾ وأوعدهم على الكفر بقوله تعالى: ﴿فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا﴾ إلى قوله تعالى: ﴿أعدت للكافرين﴾ وقد مر أن المقصود بقوله تعالى: ﴿وبشر الذين آمنوا﴾ عطف حال من آمن بالقرآن ووصف ثوابه على حال من كفر به وكيفية عقابه فالقصتان المتعاطفتان متعلقتان بالقبيلين. **قوله:** (آكد ذلك) جواب «لما» وقوله ذلك إشارة إلى ما ذكر بعد «لما» وذكر من النعم التي تعم جميع المكلفين أربع نعم: أولاها نعمة الإحياء بالآيات المؤدية إلى الحياة الثابتة الأبدية وهي المذكورة بقوله تعالى: ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم﴾ وثانيتها ما ذكر بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩] الآية فإن خلق ذلك مما ينتفع به عامة المكلفين في دينهم ودنياهم، أما في الدنيا فبتقوية أبدانهم وإصلاح أحوالهم وتمكينهم على الطاعات وأما في الدين فلاستدلالهم به على كمال قدرة الصانع وسائر صفات جلاله وجماله واعتبارهم به إلى ما أعد لتعذيب العصاة كالسباع والحيات والعقارب ونحوها، فإن فيها عبرة وتخويفًا بليغًا للمعتبرين من حيث إن رؤية ما يحكى عن بعض أوصاف العقوبات المتوعد بها أبلغ في الزجر عن المعصية. وثالثتها ما ذكر بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] فإن فيه دلالة على كيفية خلقة آدم عليه السلام وعلى كيفية تعظيم الله تعالى إياه فإن ذلك إنعام عام على جميع بني آدم. ورابعتها ما ذكر بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾ [البقرة: ٣٤] الآية فإنه تعالى ذكر أولاً تخصيص آدم بالخلافة ثم ذكر تخصيصه بالعلم الكثير ثانيًا ثم بلوغه في العلم إلى أن صارت الملائكة عاجزين عن بلوغ درجته في العلم ثالثًا. ثم ذكر بهذه الآية أنه تعالى أكرم أبانا بسجود الملائكة وذكر النعمة الحاصلة بقوله تعالى: ﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ٤٠] إلى قوله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦]. **قوله:** (**واستقبح صدور الكفر منهم**) حيث قال: ﴿كيف تكفرون بالله﴾ فإنه وإن كان على صورة الاستخبار إلا أن المراد التعجب والإنكار والتعنيف والاستبعاد حتى يتجافى المؤمن بذلك عن الكفر والطغيان وينزجر الكافر عنه ويرغب في الإيمان. **قوله:** (**مع أن المعدود عليهم نعمة هو**

المعنى المنتزع من القصة بأسرها، كما أن الواقع حالاً هو العلم بها لا كل واحدة من الجمل فإنّ بعضها ماضٍ وبعضها مستقبل، وكلاهما لا يصحّ أن يقع حالاً أو مع المؤمنين خاصّةً لتقرير المنة عليهم وتبعيد الكفر عنهم على معنى كيف يُتصوّر منكم الكفرُ وكنتم أمواتًا أي جُهّالاً فأحياكم بما أفادكم من العلم والإيمان ثم يميتكم الموتَ المعروف ثم يحييكم الحياة الحقيقية ثم إليه ترجعون فيثيبكم بما لا عينٌ رَأت ولا أُذُنٌ سَمِعَت ولا خَطَر على قَلبِ بشرٍ. والحياةُ حقيقةٌ في القوّة الحسّاسة أو ما يقتضيها وبها سمّي الحَيَوانُ

المعنى المنتزع من القصة بأسرها) لا كل واحد مما ذكر فيها حتى أن يقال: وكيف تعد الإماتة من النعم المقتضية للشكر؟ واختلاف الجوابين مبني على الاختلاف في مفهوم النعمة فإن كانت النعمة عبارة عن مطلق ما ينتفع به الإنسان سواء كان مقصودًا لذاته أو كان وسيلة ووصلة إلى ما يقصد لذاته فالجواب هو الأول، وإن كانت عبارة عما ينتفع به مقصوداً لذاته فالجواب الثاني. والمعنى المنتزع من القصة هو إخراج المتبوع للإنسان من معنيين قرينة الجمادية ورفعه بالتدريج إلى أوج السعادة الروحانية التي هي التعريف إلى جناب القدس.
قوله: (كما أن الواقع حالاً هو العلم بها) أي علمهم بقصتهم وحالتهم لأن علمهم بها هو الذي يصح مقارنته لزمان وقوع مضمون العامل بخلاف الإحياء الأول فإنه متقدم على زمان كفرهم، والإحياء الثاني والرجوع إلى الجزاء فإنهما متأخران عنه فلا يصح أن يقع شيء منها حالاً. **قوله:** (فإن بعضها ماض وبعضها مستقبل) أي بالنسبة إلى وقوع العامل وهو قوله: «تكفرون» لا بالنسبة إلى زمان التكلم فإن ما يكون ماضيًا أو مستقبلاً بالنسبة إلى زمان التكلم يصح أن يكون حالاً إذا كان مضمونه مقارنًا وقوع العامل نحو: قد جاءني زيد وقد ركب، واذهب ترشد وتسلم. بخلاف ما إذا كان ماضيًا أو مستقبلاً بالنسبة إلى زمان وقوع العامل فإنه لا يصح أن يقع حالاً لفوات المقصود من ذكر الحال حينئذ وهو بيان هيئة ذي الحال وقت تعلق معمول العامل.

قوله: (أو مع المؤمنين خاصة) عطف على قوله: «مع الذين كفروا» أو على قوله: «مع القبيلين» فعلى هذا يكون الكلام مسوقًا لتقرير المنة بما أنعم الله به عليهم وترغيبهم في الشكر عليها وتبعيدهم عن الكفران لها. والمعنى كيف تكفرون نعم الله عليكم وتسترون أياديه إليكم وكنتم أمواتاً أي جهالاً الخ؟ **قوله:** (والحياة حقيقة في القوة الحساسة أو ما يقتضيها) ذهب بعض أهل الكلام إلى أن الحياة نفس القوة الحساسة، والبعض الآخر إلى أنها معنى مغاير لهذه القوة تتبعه هذه القوة إن لم يمنع مانع. وذهب ابن سينا إلى الثاني حيث قال: إن الحياة غير قوة الحس والحركة ويدل عليه أن الحياة توجد في العضو المفلوج وليس لذلك العضو قوة الحس والحركة. فالحياة عنده أمر مغاير لقوة الحس والحركة لكنه يقتضيها

حَيَوَانًا مجازٌ في القوة النَامِيَةِ لأنها مِن طلائعها ومقدماتها وفيما يخص الإنسانَ من الفضائل كالعقل والعلم والإيمان من حيث إنها كمالُها وغايتُها والموتُ بإزائها يقال على ما يقابلها في كل مرتبةٍ. قال تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ﴾ [الجاثية: ٢٦] وقال: ﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [الحديد: ١٧] وقال: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ

إن لم يمنع مانع من تحقق تلك القوة وإلا فلا كما في العضو المفلوج. **قوله:** (**مجاز في القوة النامية**) خبر ثانٍ لقوله: «والحياة». **قوله:** (**لأنها من طلائعها**) أي لأن القوة النامية من مقدمات الحياة بالمعنى الأول، وتسمية الشيء باسم ما يؤول إليه مجاز مشهور. **قوله:** (**وفيما يخص الإنسان من الفضائل**) عطف على قوله: «في القوة النامية» يعني أن الحياة تطلق مجازًا على الفضائل المختصة بالإنسان كالعقل والعلم والإيمان من حيث إن تلك الفضائل كمال القوة الحيوانية وغايتها والحياة هي السبب المؤثر لها، فأطلق عليها لفظ الحياة على طريق إطلاق اسم السبب. ومنه قوله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ﴾ [الأنعام: ١٢٢] وقوله تعالى: ﴿ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤] والموت يستعمل في فقد كل واحد من المعاني المذكورة للفظ الحياة كما استعمل في زوال القوة الحساسة أو ما يقتضيها في قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ﴾ [الجاثية: ٢٦] وفي زوال القوة النامية في قوله تعالى: ﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [الحديد: ١٧] وفي زوال الفضائل الإنسانية في قوله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ﴾ [الأنعام: ١٢٢] والحياة بكل واحد من هذه المعاني إنما تتصور في حق الممكنات ضرورة اختصاص القوة النامية والفضائل الإنسانية بها. وكذا المعنى الأول وهو قوة الحس والحركة المتبوعة لها ولسائر القوى الموجودة في الحيوان التابعة لاعتدال المزاج أعني الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة، فإن الحياة بكل واحد من هذه المعاني مختصة بالممكنات ولا تتصور في حقه تعالى. وقد اتفق العقلاء من أهل الملل والحكماء على أنه سبحانه وتعالى حي لكنهم اختلفوا: فذهب الحكماء والحسن البصري وبعض المعتزلة إلى أنها عبارة عن صحة اتصافه سبحانه وتعالى بالعلم والقدرة، والوجه في إطلاق لفظ الحياة عليها بالمعنى المذكور كونه مجازًا مرسلاً من قبيل ذكر الملزوم وإرادة اللازم فقوله: «اللازمة» مرفوع على أنه صفة لقوله: «صحة اتصافه». وذهب الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة إلى أن حياته سبحانه وتعالى صفة قائمة بذاته توجب صحة العلم والقدرة لا نفس هذه الصحة استعير لفظ الحياة للصفة المذكورة من قوة الحس والحركة التي فينا أو من القوة المتبوعة تلك القوة تشبيهًا لها بالقوة بأحد المعنيين المذكورين في أن كل واحد منهما يقتضي صحة الاتصاف بالعلم والقدرة. وقول المصنف رحمه الله تعالى: «على الاستعارة» متعلق بقوله: «أريد بها» فيكون

وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ﴾ [الأنعام: ١٢٢] وإذا وصف بها الباريء تعالى أريد بها صحّةُ اتصافه بالعلم والقدرة اللازمةُ لهذه القوة فينا أو معنى قائمٌ بذاته يَقتضِي ذلك على الاستعارة. وقرأ يعقوب تَرجِعُون بفتح التاء في جميع القرآن.

﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ بيانُ نعمةٍ أخرى مرتبةٍ على الأولى فإنّها خَلقُهم أحيَاءً قادرين مرّةً بعد أخرى وهذه خَلقُ ما يتوق عليه بقاؤهم ويتمّ به معاشهم ومعنى لكم لأجلكم وانتفاعِكم في دنياكم باستنفاعكم بها في مصالح أبدانكم بوسط أو بغير وسط ودينِكم بالاستدلال والاعتبار والتعرّف لما يلائمها من

قيدًا لكل واحد من معنى الحياة في الباري تعالى، وأراد بالاستعارة مطلق المجاز المتناول لقسميه. **قوله:** (وقرأ يعقوب ترجعون بفتح التاء) بمعنى تعودون فإن «رجع» يستعمل لازماً كما في قراءة يعقوب يقال: رجع بنفسه رجوعًا، ويستعمل متعديًا أيضًا حيث يقال: رجعه غيره رجعًا، وهذيل تقول: أرجعه غيره كذا في الصحاح. والقراءة المشهورة يجوز أن تكون من «رجع» المتعدي وجاز أن تكون من «ارجع» من باب الأفعال.

قوله: (فإنها خلقهم أحياء) أي فإن النعمة الأولى من النعم العامة المقتضية للشكر هي خلقهم أحياء قادرين مرة بعد مرة أخرى وهذه النعمة الأخرى المترتبة على الأولى هي خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم وإن لم يكن خلق نفس الأرض والسماء مرتبًا على خلق نفس الإنسان وإيجاده بل الأمر بالعكس. قال الإمام رحمه الله: وما أحسن ما راعى الله في هذا الترتيب فإن الانتفاع بالأرض والسماء إنما يكون بعد حصول الحياة فلهذا ذكر الله تعالى أمر الحياة أولاً ثم اتبعه بذكر السماء والأرض. **قوله:** (ومعنى لكم لأجلكم وانتفاعكم) لأن اللام لاختصاصه بطريق الابتداء كما في نحو: الجل للفرس. **قوله:** (بوسط أو بغير وسط) متعلق بالاستنفاع فإن بعض ما خلق في الأرض ينتفع به الإنسان بغير وسط كالمآكل والمشارب والملابس، وبعضه لا ينتفع به الإنسان بل يتضرر به إلا أنه يغتذي به بعض الحيوانات، والإنسان ينتفع بذلك الحيوان المنتفع به. ولذلك قال حكماء الإسلام: ليس في العالم شيء ضار بالإطلاق وإنما الضار ضار بالاعتبار إلى بعض الجزئيات التي في العالم. **قوله:** (ودينكم بالاستدلال) عطف على قوله: «في دنياكم باستنفاعكم بها» على طريق العطف على معمول عاملين مختلفين، والمجرور لفظًا مقدم على المنصوب محلاً، فإن ما في الأرض لاشتماله على عجائب الصنع يستدل به على وجود الصانع القادر الحكيم ولاشتماله على أسباب الأنس وطيب الحال يتعرف ويعتبر به لذات الآخرة وثوابها فإنها بأسرها أنموذج نعيم الجنة ولذاتها، ولاشتماله على أسباب الوحشة وضيق البال يتعرف ويعتبر به آلام الآخرة وعقابها فإنها أيضًا أنموذج عذاب النار ووحشتها نعوذ بالله من سوء الخاتمة ومن عذاب النار.

لذات الآخرة وآلامِها، لا على وجه الغرض فإنّ الفاعل لغرض مستكمِل به بل على أنه كالغرض مـن حيث إنه عاقبة الفعل ومؤدّاه وهو يقتضي إباحةَ الأشياء النافعة. ولا يَمنعَ اختصاصَ بعضها ببعض لأسبابٍ عارضةٍ فإنه يدلّ على أن الكل للكل لا أن كلَّ واحد لكل واحد وما يعمّ كل ما في الأرض لا الأرضَ إلا إذا أريد بها جهةُ السفل

قوله: (**لا على وجه الغرض**) متعلق بقوله: «معنى لكم لأجلكم وانتفاعكم» فإنه لما أوهم أن يكون انتفاع المكلفين بما في الأرض علة غائبة حاملة له سبحانه وتعالى وهو لا يفعل فعلاً لغرض بناء على أن الأمر لو كان كذلك لكان تعالى مستكملاً بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص في ذاته وذلك محال على الله تعالى. والحاصل أن أصحابنا رحمهم الله لما اتفقوا على أنه سبحانه وتعالى لا يفعل فعلاً لغرض جعلوا اللام المؤدية للعلية في نحو قوله تعالى: ﴿خلق لكم ما في الأرض﴾ وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] استعارة لمعنى الحكمة والمصلحة فإن أفعاله سبحانه وتعالى وإن لم تكن تعلل بالأغراض فإنها متضمنة لحكم ومصالح لا تعد ولا تحصى وهي كالغرض في كونها عاقبة الفعل ومؤداه فلذلك أدخل عليها لام الغرض تشبيهًا لها بالغرض. **قوله:** (**وهو يقتضي إباحة الأشياء النافعة**) فلذلك ذهب جماعة من أهل السنة من الحنفية والشافعية منهم الإمام فخر الدين الرازي إلى أن الأصل في الأشياء النافعة هو الإباحة إلا أن يدل دليل سمعي على خطره فتثبت الحرمة حينئذ، وبنوا هذه المسألة على نص هذه الآية واستدلوا به عليها، فإن قيل: هذه المسألة إن كانت مأخوذة من هذه الآية وجب أن يكون ما خلق في الأرض من الأشياء النافعة والضارة والسموم القاتلة والقاذورات كالبول والغائط مباحة لعموم قوله: ﴿ما في الأرض﴾ للجميع فما وجه قوله: «وهو يقتضي إباحة الأشياء النافعة»؟ أجيب بأن كلمة «ما» وإن كانت عامة إلا أن قوله: ﴿لكم﴾ خصها بالنافعة بناء على أن اللام في «لكم» كما تدل على الاختصاص تدل أيضًا على معنى النفع كما أشار إليه المصنف رحمه الله في قوله: «ومعنى لكم لأجلكم» ومعلوم أن الخلق للانتفاع يختص بخلق الأشياء النافعة في الأرض ولا يتصور في خلق جميع ما في الأرض. **قوله:** (**ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض لأسباب عارضة**) ولا احتجاج لأهل الإباحة بقوله تعالى: ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعًا﴾ على ما زعموه من أن لا يكون لأحد اختصاص بشيء مما في العالم أصلاً لأنه تعالى لما خلق جميع الأرض لكل أحد لزم أن لا يختص أحد بشيء مما فيها. وهذا الاستدلال هو كل وهو لا ينافي اختصاص البعض بالبعض لأسباب شرعية كالشراء والهبة والوراثة والإجارة والنكاح وغير ذلك، وإنما يصح جواز الاستدلال بها على عدم جواز اختصاص أحد بشيء أن لو كان المعنى أن كل واحد في الأرض لكل واحـد منكم وليس كـذلك. **قوله:** (**وما يعـمّ كل ما في الأرض لا الأرض**)

كما يراد بالسماء جهةُ العِلو وجميعًا حال من الموصول الثاني.

﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ قصد إليها بإرادته من قولهم: استوى إليه كالسهم المرسَل إذا قصده قصدا مستويًا من غير أن يَلوِي على شيء وأصلُ الاستواء طلب السواء

وإلا لزم كون الشيء ظرفًا لنفسه وهو محال. قال بعض أهل التفسير: معنى الآية خلق الأرض وما فيها بناء على أنها من قبيل ما اعتبر فيه التقديم والتأخير حيث قدم ذكر ما فيها وأخر ذكر نفسها كقوله تعالى: ﴿فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ﴾ [الأنفال: ١٢] أي الأعناق فما فوقها وكان الحامل لهم على ذلك التأويل هو أن نفس الأرض أيضًا تخلق وما خلقت لينتفع بها خالقها فتعين كونها مخلوقة لأجلنا كما أن ما في الأرض مخلوق لنا. وهذا المعنى إنما يستفاد بالتأويل المذكور ولم يرض المصنف بهذا التأويل لأن حمل الآية على التقديم والتأخير خلاف الظاهر فلا يرتكب لغير ضرورة، وكون نفس الأرض مخلوقة لأجلنا قد ذكر سابقًا بقوله تعالى: ﴿الذي جعل لكم الأرض فراشًا﴾ فلا حاجة إلى أن يتعرض له في هذه الآية بحملها على خلاف الظاهر حذرًا من التكرار. قال صاحب الكشاف: هل يقول من زعم أن المعنى خلق لكم الأرض وما فيها بوجه صحته؟ ثم أجاب بأنه إنما يصح إذا كان المراد بالأرض الجهات السفلية من القرى وما فيها وأما إذا أريد بالأرض حقيقة الأرض فلا لأن الشيء لا يكون ظرفًا لنفسه وجميعًا حال من الموصول الثاني وهو المفعول الصريح لقوله: ﴿خلق﴾ وجاز كونه حالاً من الضمير المجرور في ﴿لكم﴾. ولم يرضه المصنف لعدم كونه مناسبًا لمقام الامتنان لأن الامتنان إنما يحصل بالتعرض لكثرة النعم لا لكثرة المنعم عليه.

قوله: (قصد إليها بإرادته) أي جعل إرادته متعلقة بها أي بخلقها تعلقًا حادثًا فإنه لم يكن ثمة سماء متحققة حتى يقصد إلى نفسها. والاستواء ليس عبارة عن مطلق القصد بل هو القصد المستوي إلى الشيء من غير ميل وانعطاف على شيء آخر إلا أن الاستواء بهذا المعنى لما كان من خواص الأجسام لا يصح إسناده إليه سبحانه وتعالى، فلذلك جعل المصنف الاستواء المسند إليه مستعارًا لمعنى الإرادة بأن شبه إرادة الله تعالى خلق السماء من غير إرادة خلق شيء قبلها باستواء السهم وقصده قصدًا مستويًا من غير أن يلوي على شيء ويميل إليه. واستعير لها لفظ «الاستواء» واشتق منه لفظ «استوى» فصار استعارة تبعية وبيّن أن المستعار منه هو القصد المستوي الذي ليس فيه انعطاف على شيء حيث قال: «من قولهم استوى إليه كالسهم المرسل»، ثم بيّن أن القصد المستوي والإقبال على وجه الاستقامة ليس أصل معنى الاستواء بل أصل معناه طلب السواء والعدل في الوصول إلى المقصود، ومعنى الطلب مستفاد من بناء افتعل بناء على أنه قد يكون للتصرف والاعتمال نحو اكتسب فإنه بمعنى

وإطلاقُه على الاعتدال لِمَا فيه من تسوية وضع الأجزاء، ولا يمكن حمله عليه لأنه من خواص الأجسام. وقيل: استوى أي استولَى ومَلَك. قال:

قد استوى بشرٌ على العراق ... من غير سيفٍ ودمٍ مُهراق

والأوّل أوفق للأصلِ والصلةِ المُعَدّى بها والتسويةِ المترتّبةِ عليه بالفاء. والمرادُ بالسّماء هذه الأجرام العلويةُ أو جهاتُ العلو وثمّ لعَلّه لتفاوت ما بين الخلقين وفضلِ خلق

كسب، وقد اشتمل على معنى زائد وهو السعي والطلب وليس الاعتدال والاستقامة معنى أصليًا للفظ الاستواء وإن فسره صاحب الكشاف به حيث قال: الاستواء الاعتدال والاستقامة يقال: استوى العود إذا قام واعتدل وإطلاقه على الاعتدال لما فيه من تسوية وضع الأجزاء وطلب سوائها لكون الاعتدال مطاوعًا للمعنى الأصلي للاستواء. ومقصود المصنف رحمه الله بهذا الكلام الرد على صاحب الكشاف. **قوله: (ولا يمكن حمله عليه)** أي لا يمكن حمل الاستواء المذكور في قوله تعالى: ﴿ثم استوى﴾ على الاعتدال لأن الاعتدال من خواص الأجسام فلا يمكن إسناده إليه تعالى، وهو من تتمة الرد المذكور. ومحصول كلامه أن صاحب الكشاف إن أراد بقوله: الاستواء الاعتدال بيان أن الاعتدال أصل معنى لاستواء فليس كذلك لأن أصل معناه طلب السواء والعدل لما ذكره من الوجه، وإن أراد بيان أن الاستواء المذكور في الآية محمول على الاعتدال فهو ظاهر البطلان بناء على أن الاعتدال والاستقامة من خواص الأجسام، وعلى التقديرين لا وجه لكلامه. **قوله: (والأول)** وهو أن يكون الاستواء في الآية بمعنى القصد المستعار للإرادة أوفق للمعنى الأصلي للاستواء وهو طلب السواء بالنسبة إلى المعنى الثاني له، وهو أن يكون استوى بمعنى استولى وملك فإنه ليس له موافقة ومناسبة لمعناه الأصلي إذ لا مناسبة بين الاستيلاء وطلب السواء، بخلاف الإرادة والتسوية فإن بينهما مناسبة السببية والمسببية. **قوله: (والصلة)** مجرور معطوف على الأصل وكذا قوله: «والتسوية» وأراد بالصلة كلمة «إلى» التي عدي بها فعل الاستواء ههنا بأن ناسب أن يكون بمعنى القصد المستعار للإرادة، وكذا ترتيب التسوية على فعل الاستواء بكلمة الفاء في قوله: «فسواهن» يقتضي تأخير التسوية عن الاستواء وتأخرها عن القصد والإرادة ظاهر بخلاف تأخرها عن الاستيلاء والمالكية، فإن الاستيلاء على الشيء يقتضي سبق وجود المستولي عليه، والفاء تقتضي تأخر وجوده فيتنافيان. **قوله: (والمراد بأسماء هذه الأجرام العلوية)** إن أريد بالأرض الغبراء وجهات العلو، إن أريد بالأرض جهة السفل والعالم السفلي والمراد بجهتي العلم والسفل ما يسمى علوًا وسفلاً الآن لأن الجهات لا تتحدد علوًا وسفلاً إلا بعد خلق السماء والأرض فكأنه قيل: خلق لكم ما في جهة السفل الآن ثم استوى إلى ما في الآن. جهة العلو **قوله: (وثم لعله لتفاوت ما بين الخلقين)** إشارة إلى التوفيق بين هذه وما

السماء على خلق الأرض كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البلد: ١٧] لا للتراخي في الوقت فإنه يخالف ظاهر قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾ [النازعات: ٣٠] فإنه يدلّ على تأخر دحو الأرض المتقدم على خلق ما فيها عن خلق السماء وتسويتها إلا أن تستأنف بدحاها مقدّرا لنصب الأرض فعلاً آخر دلّ عليه ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا﴾ [النازعات: ٢٧] مثل تعرّف الأرض وتدبّر أمرها بعد ذلك لكنه خلاف الظاهر.

يوافقها في الدلالة على أن خلق الأرض ودحوها متقدمان على خلق السماء وهو قوله تعالى في سورة حم السجدة: ﴿۞ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ٩ ـ ١٢] في أنهما يتوافقان في أن الاستواء إلى السماء متأخر عن خلق الأرض ودحوها وبين قوله تعالى في سورة النازعات: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾ [النازعات: ٢٧ ـ ٣٠] فإنه يدل على أنه سبحانه وتعالى بنى السماء ورفع سمكها فسوّاها وأظلم ليلها وأخرج شمسها ثم بعد ذلك دحا الأرض وبسطها. وهذا المعنى خلاف ما دل عليه الآيتان الأوليان، ووجه التوفيق بينهما اختيار ما دل عليه في سورة النازعات وهو أن الله تعالى خلق السماء أولاً فأتمهن سبع سموات ثم خلق الأرض ودحاها ودفع المناقضة بينه وبين الآيتين السابقتين. ثم إن التناقض إنما يلزم أن لو حمل «ثم» في قوله: ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ على التراخي في الزمان وليس بلازم لجواز كونه مستعارًا للتراخي في الرتبة بأن شبه التراخي في الرتبة بالتراخي في الزمان من حيث كون كل منهما بعيدًا عن صاحبه ثم عبر عن المشبه بما وضع للمشبه به. والمراد بالتراخي في الرتبة أن يكون مدخول «ثم» أعلى مرتبة بالنسبة إلى ما قبله كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البلد: ١٧] فإن اسم «كان» ضمير يرجع إلى فاعل قوله: ﴿فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ﴾ [البلد: ١١] وهو الكافر أي ما شكر الله تعالى بالأعمال الصالحة من فك الرقبة والإطعام ثم الإيمان. فإن «ثم» ههنا للتراخي في الرتبة وإلا فالإيمان لا بد أن يقدم على الأعمال الصالحة ليتعد بها إلا أن الإيمان لما كان نعمة مطلقة كان غير مشروط بشيء من الأعمال، بخلاف الأعمال فإنها مشروطة بالإيمان في كونها معتدًا بها. وكذا خلق السماء مع تقدمه في الوجود متراخٍ في الرتبة بالنسبة إلى خلق الأرض. **قوله**: (إلا أن تستأنف) استثناء من قوله: «فإنه يدل على تأخر دحو الأرض» وقوله: «مقدار» حال من ضمير الخطاب المستتر في قوله: «تستأنف» وكل واحد من قوله: «تعرف وتدبر» أمر للحاضر وقوله: «بعد ذلك» ظرف لقوله: «تعرف وتدبر» فكأنه قيل: تفكروا وتدبروا واعرفوا إعادة خلقكم أشد أم

﴿فَسَوَّىٰهُنَّ﴾ عدّلهنّ وخلقهنّ مصُونةً من العَوج والفطور. وهنّ ضمير السماء إن فسرت بالأجرام لأنه جمع أو هو في معنى الجمع، وإلاّ فمُبهمٌ يُفَسّره ما بعده كقولهم:

السماء أشد، ثم استؤنف فقيل: بناها بناء رفيعًا بلا عمد مشتملاً على عجائب الصنعة وكمال الحكمة فمن قدر على ذلك فهو على إعادتكم أقدر، ثم قيل: وتعرفوا الأرض وتدبروا أمرها بعد ذلك، ثم استؤنف بأن قيل: دحاها ﴿أَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَهَا وَمَرْعَىٰهَا﴾ [النازعات: ٣١] الآية فعلى هذا التأويل لا دلالة في الآية على تأخر دحو الأرض وخلق ما فيها عن خلق السماء حتى تناقض قوله: ﴿ثم استوى إلى السماء﴾.

قوله: (عدلهن وخلقهم مصونة عن العوج والفطور) فسر التسوية بالتعديل والتقويم المستلزم للاعتدال والاستقامة إلا أن بناء الفعل لما أوهم أن يكون تعلق الفعل بمفعوله بطريق تغييره من ضد ذلك الفعل إليه كتسوية السماء فإنه يوهم أن يكون المعنى إزالة عوجها وتغيير حالها إلى الاعتدال والاستقامة وليس المعنى كذلك. دفع ذلك بقوله: «وخلقهن مصونة» الخ أي ليس المعنى غيرهن من العوج إلى الاستواء بل أوجدهن من مستوية سالمة من الخلل كالعوج والفطور والأمت قال سبحانه وتعالى في حق آدم عليه السلام: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحجر: ٢٩] أي فإذا خلقته وأوجدته مستويًا سالمًا من العيب والخلل يقال: ضيق فم الزكية ووسع الدار وقصر الثوب بمعنى أوجدها كذلك، والعوج بفتحتين مصدر عوج الشيء بكسر الواو فهو أعوج والاسم العوج بكسر العين وفتح الواو. **قوله:** **(وهنّ ضمير السماء أن فسرت بالأجرام لأنه جمع)** أي جمع سماءة أو سماوة كجرادة مفرد جرادات أو جراد، وسماءة أصلها سماوة بدلت واوها همزة لوقوعها طرفًا بعد ألف زائدة كما في كساء ورداء، وكذا أصل سماء سما ولأنه من السمو وهو الارتفاع ويجوز أن يقال سماوة من غير إبدال واوها همزة لخروجها عن التطرف بسبب التاء. **قوله:** **(أو هو في معنى الجمع)** من حيث كونه اسم جنس وعلى التقديرين يصح إطلاقه على الأجرام المتعددة. وصاحب الكشاف جعل كون السماء جمعًا أو في معنى الجمع علة لصحة رجوع ضمير سواهن إلى السماء، فاعترض عليه بأن الجمعية لم تثبت وأن الجنسية ليست كافية في رجوع المؤنث إليه. وجعله المصنف رحمه الله علة لصحة تفسيره بالأجرام العالية بل وإن فسرت بالجهات العلوية على تقدير أن تفسر السماء بالأجرام المتعددة لئلا يرد عليه ما يرد على تقرير الكشاف فالله دره. **قوله:** **(وإلا فمبهم يفسره ما بعده)** أي إن لم تفسر السماء بالأجرام العالية بل فسرت بالجهات العلوية على تقدير أن تفسر الأرض بجهة السفل كما أن تفسير السماء بالأجرام العالية على تقدير أن تفسر الأرض بالغبراء. فعلى تقدير أن تفسر السماء بالجهات العلوية وإن صح أن يرجع ضميرهن إلى السماء بمعنى الجهات من حيث اللفظ إلا أنه لا

رُبَّهُ رجلا. ﴿سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍۚ﴾ بدل أو تمييز أو تفسير فإن قيل: أليس أن أصحابَ الأرصَادِ أثبتوا تسعةَ أفلاكٍ؟ قلتُ: فيما ذكروه شكوك وإن صحّ فليس في الآية نفي الزائد مع أنه إن ضُمّ إليها العرش والكرسي لم يبق خلافٌ.

يصح من حيث المعنى لأن سبع سموات حينئذ يكون بدلاً من الضمير أو حالاً مقدرة منه. وعلى تقدير كونه بدلاً لا يكون بدل اشتمال ولا بدل غلط لأن الشرط في بدل الاشتمال أن يكون المتبوع بحيث يكون دالاً على البدل إجمالاً ومتقاضيًا له بوجه ما بأن تبقى النفس عند ذكر الأول متشوفة منتظرة إلى ذكر ما يكون مبينًا لما أجمل أولاً وهذا الشرط منتف ههنا وبدل الغلط لا يقع في فصيح الكلام. ولا معنى لأن يقال فسوى جهات العلو كائنة سبع سمٰوات فإذا لم يصح رجوع الضمير إلى ما قبله تعين كونه مبهمًا مفسرًا بما بعده كما في قولك: ربه رجلاً وربهن نساء. قال الإمام رحمه الله: فائدة إبهام الضمير وتفسيره بما بعده أن المبهم إذا بين كان أفخم وأعظم من أن يبين أولاً لأنه إذا أبهم تشوفت إلى الاطلاع عليه وفي البيان بعد ذلك شفاؤها بعد التشوف.

قوله: (سبع سمٰوات بدل أو تمييز أو تفسير) البدلية من الضمير على تقدير أن يكون ضميرهن راجعًا إلى السماء بمعنى الأجرام العالية والتفسير على تقدير أن يكون الضمير مبهمًا مفسرًا بما بعده. واعلم أن أصحاب الأرصاد وأرباب الهيئة زعموا أن الأفلاك تسعة: الأقرب فلك القمر وفوقه فلك عطارد ثم فلك الزهرة ثم فلك الشمس ثم فلك المريخ ثم فلك المشتري ثم فلك زحل، فهذه الأفلاك السبعة هن أفلاك الكواكب السبعة السيارة. والفلك الثامن هو الذي حصلت فيه الكواكب الثابتة، وأما الفلك التاسع فهو الفلك الأعظم وهو الذي يتحرك في كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب. وهذان الفلكان يسميان في لسان أهل الشرع بالعرش والكرسي، وفي لسان الحكماء بالفلك الأطلس وفلك الثوابت لعدم كواكب الأول وعدم حركة كواكب الثاني. وما ذكروه في إثبات هذه الأفلاك من الحجج مشكوك فيه بوجوه فلا يحكم بثبوته فإنه لا سبيل للعقول البشرية إلى إدراك حقيقة الحال ولا يحيط بها وبتفاصيل أحوالها إلا علم فاطرها وخالقها تبارك وتعالى فوجب الاقتصار فيما يؤدي إلى علمها على الدلائل السمعية. وإن صح ما ذكروه من الدلائل العقلية وما يدل عليه من كون الأفلاك تسعة فليس في الآية نفي الزائد لأن تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي العدد الزائد مع أنه إن ضم إليه العرش والكرسي لم يبق خلاف في كون الأجرام العالية تسعة، ولعل تخصيصه العرش والكرسي بهذين الاسمين وذكر الأفلاك السبعة الباقية باسم السماء لبقائها لهما عند طريان الطي والانشقاق والانفطار بخلاف الأفلاك السبعة الباقية ولبقاء الجنة التي بينهما على حالها لما

﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾ فيه تعليل كأنه قال ولكونه عالِمًا بكنه الأشياء كلها خَلَقَ ما خَلَقَ على هذا النمَط الأكمل والوجه الأنفع، واستدلالٌ بأن من كان فعلُه على هذا النَسَقِ العجيب والترتيب الأنيق كان عليمًا فإن إتقان الأفعال وإحكامَها وتخصيصَهَا بالوجه الأحسن الأنفع لا يُتصوّر إلاّ مِن عالم حكيم رحيم وإزاحةٌ لما يختلج في صدورهم من أنّ الأبدَانَ بعدما تبددت وتفتت أجزاؤُها واتصلت بما يشاكلها كيف تُجمَع أجزاءُ كلّ بدن مرة ثانية بحيث لا يشذّ شيءٌ منها ولا ينضمُ إليها ما لم يكن معها فيُعاد منها كما كان، ونظيرُه قولُه تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يَس: ٧٩] واعلم أنّ صحّةَ الحشر مبنيّةٌ على ثلاث مقدمات وقد برهن عليها في هاتين الآيتين. أما الأولى فهو أن

روي «أن سقف الجنة عرش الرحمن وصحنها هو الكرسي» والعلم في ذلك عند الله تعالى.

قوله: (**فيه تعليل**) يعني أن قوله تعالى: ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ يتضمن ثلاث فوائد: الفائدة الأولى أنه تعليل لما ذكر قبله من خلقهن مستوية معتدلة لا تفاوت فيها ولا فطور ولا امت ولا انخفاض وخلق ما في الأرض على حسب حاجات أهلها ومنافعهم ومصالحهم. والثانية الاستدلال بما ذكر قبل على علمه بتفاصيل الأشياء كلياتها وجزئياتها فإن من كان خالقًا للأرض وما فيها وللسمٰوات وما فيها من العجائب والغرائب لا بد وأن يكون عالمًا بما يفعل فظهر بهذا أن استدلال المتكلمين على علمه تعالى بالجزئيات وحيث قالوا: إنه سبحانه وتعالى فاعل لهذه الأجسام على سبيل الاتقان والإحكام وكل فاعل على هذا الوجه لا بد أن يكون عالمًا بما يفعل على سبيل التفصيل حق مطابق للقرآن. والثالثة إزالة ما يختلج في صدورهم من استبعاد حشر الأجسام المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون﴾ **قوله**: (**تبددت**) أي تفرقت وقوله: «وتفتتت» أي تكسرت وقوله: «واتصلت بما يشاكلها» كاتصال الأجزاء النارية بالنار والهوائية بالهواء والمائية بالماء والأرضية بالأرض وقوله: «كيف تجمع أجزاء كل بدن» خبر «أن» مسلوبًا عنه معنى الاستفهام أي لا تجمع البتة أجزاء كل بدن بعدما تفتتت وقوله: «فيعاد» معطوف على قوله: «تجمع» والضمير المستتر في قوله: «فيعاد» راجع إلى كل بدن وضمير «منها» راجع إلى أجزاء كل بدن. **قوله**: (**واعلم أن صحة الحشر مبنية على ثلاث مقدمات**) الأولى أن أجزاء البدن قابلة للجمع والحياة. والثانية أنه تعالى عالم بأجزاء كل بدن بمواقعها. والثالثة أنه سبحانه وتعالى قدر على جمعها وإحيائها. وأشار إلى برهان المقدمة الأولى بقوله: ﴿وكنتم أمواتًا فأحياكم﴾ فإن إحياء الأشخاص بعد موتهم وتفرق أجزائهم إنما يكون بعلم تفاصيل الأجزاء المتفرقة وأن يعلم أي جزء لأي شخص وأن يجمع تلك الأجزاء المتفرقة على هيئتها الأولى حتى يتصور

مواد الأبدان قابلةٌ للجمع والحياة وأشار إلى البرهان عليها بقوله: ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨] فإن تعاقب الافتراقِ والاجتماع والموتِ والحياة عليها يدلّ على أنها قابلة لها بذاتها وما بالذات يأبى أن يزول ويتغير. وأما الثانيةُ والثالثةُ فإنه عالم بها وبمواقعها قادر على جمعها وإحيائها وأشار إلى وجه إثباتهما بأنه تعالى قادر على إبدائهم وإبداء ما هو أعظم خلقًا وأعجب صنعًا، فكان أقدرَ على إعادتِهم وإحيائهم وأنّه تعالى خلق ما خلق خلقًا مستويًا محكمًا من غير تفاوت واختلالٍ مراعًى فيه مصالحُهم وسدُّ حاجاتِهم وذلك دليل على تناهي علمه وكمال حكمته جلّت قدرته ودقت حكمته. وقد سكن نافعٌ وأبو عمرو والكسائيُّ الهاء من نحو فهو وهو تشبيهًا له بعضدٍ.

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ تعدادٌ لنعمةٍ ثالثةٍ تعمّ الناس كلّهم، فإن خلق آدم وإكرامه وتفضيله على ملائكته بأن أمرَهم بالسجودِ إنعامٌ يعمّ ذُرّيّته. وإذ ظرفٌ وضع لزمان نسبةٍ ماضيةٍ وقع فيه أخرى كما وضع إذ الزمانِ نسبةٍ

إحياؤها، فإن تعاقب الافتراق والاجتماع والموت والحياة على تلك الأجزاء يدل على أنها قابلة لها دوامًا بالذات لا تزول بالغير. وأشار إلى الثانية والثالثة بأنه عالم بمواد الأبدان ومواقعها وقادر على جمعها وإحيائها وأثبتهما ببيان إبدائهم بقوله: ﴿فأحياكم﴾ وبيان إبداء ما هو أعظم خلقًا وهو خلقه ما في الأرض جميعًا وتسوية السمٰوات وخلقهن مصونة عن العوج والفطور، فأنه يدل على أنه سبحانه وتعالى أقدر على إعادتهم وإحيائهم لأن جمع الأجزاء الموجودة أهون من الإيجاد من العدم الصرف عند عقولنا وقدرته على جمع الأجزاء وإحيائها على طريق الإعادة تدل على كمال علمه بحيث يعلم تلك الأجزاء المتفرقة ويعلم أي جزء لأي شخص ويعلم أيضًا مواقعها. **قوله**: (وقد سكن نافع الخ) اعلم أنه يجوز تسكين الهاء من «هو» و «هي» إذا وقعت بعد الواو والفاء ولام الابتداء و «ثم» نحو ﴿فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ﴾ [البقرة: ٧٤] ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ ﴿لَهُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [الحج: ٦٤] ﴿لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ﴾ [العنكبوت: ٦٤] ثم هو يوم القيامة من المقبوحين تشبيهًا لـ «هو» الذي انضم إليه أحد الأحرف المذكورة بعضد و «لهي» بكتف فكما يجوز تسكين عين عضد وكتف يجوز تسكين هاء هو وهي بعد الأحرف المذكورة إجراء للمنفصل مجرى المتصل لكثرة دورها معها.

قوله: (تعداد لنعمة ثالثة) كأنه قيل: كيف تكفرون بالله وقد خلقكم وخلق الأشياء لكم وأنعم على أبيكم بما ذكر في القصة من النعم وتعظيم الأب وإكرامه نعمة تعم جميع فروعه تستدعي شكرهم وانقيادهم لمن أنعم بها. **قوله**: (وإذ ظرف وضع لزمان نسبة ماضية وقع فيه أخرى) أي نسبة المسند إليه سواء كانت تلك النسبة مضمون جملة اسمية أو فعلية فإن «إذ»

مستقبلةٍ يقع فيه أخرى، ولذلك يجب إضافتهما إلى الجمل كحيث في المكان وبُنِيَتا تشبيهًا لهما بالموصولات واستُعمِلتا للتعليل والمُجازاة، ومحلهما النصب أبدًا بالظرفية

يجوز إضافتها إلى كلتا الجملتين إذ فيها معنى الشرط كما في «إذا» وقد أضيفت ههنا إلى جملة فعلية وهي قوله تعالى: ﴿قال ربك﴾ فإنه في محل الجر بإضافة الظرف وهو لزمان ماض، وإن جاء مع الفعل المستقبل كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [الأنفال: ٣٠] يريد «وإذ مكروا» و «إذ» ظرف زمان مستقبل، وإن جاء مع الماضي لفظًا كما في نحو قولك: إذا جئتني أكرمتك فإنها تقلب الماضي إلى المستقبل وهذا هو الغالب في استعمالهما. فإذا قلت: إذ قام زيد قمت كانت هناك نسبتان ماضيتان، وقد دلت كلمة «إذ» على زمانهما فالنسبة الأولى نسبة القيام إلى زيد والنسبة الأخرى نسبة القيام إلى نفسك. وقس على هذا حال كلمة «إذا» إلا أن النسبتين فيها مستقبلتان كما في قولك: إذا قام زيد قمت. **قوله: (ولذلك)** أي ولكون وضعهما لزمان نسبة حكمية تتضمنها الجملة تجب إضافتهما إلى الجمل لأن النسبة إنما تتحقق فيها. **قوله: (كحيث في المكان)** أي كما أن حيث في المكان تجب إضافتها إلى الجملة فعلية كانت أو اسمية وهو ظرف مكان وإنما لزم إضافتها إلى الجملة من حيث إن وضعها لمكان نسبة وتلك النسبة لا تحصل إلا بالجملة. **قوله: (وبنيتا تشبيهًا لهما بالموصولات)** لاحتياجهما إلى جملة تليهما وتبين ما وقع فيهما من النسبة. **قوله: (واستعملتا للتعليل والمجازاة)** أي واستعملت كلمة «إذ» للتعليل وكلمة «إذا» للمجازاة وإذا كانت كلمة «إذ» للتعليل تكون حرفًا. **قوله: (ومحلهما النصب ابداً بالظرفية)** هذا مذهب الجمهور فإن بعض أهل العربية لم يجعلهما لازمتين للظرفية، وقد صرح به في الحواشي القطبية حيث قال: لا يسبق إلى وهمك أن «إذ» و «إذا» يلزمان الظرفية بل يحتمل أن يقعا اسمين غير ظرفين فيجوز أن يقعا مبتدأين كما في قولك: إذا أتيتك إذا أتاك زيد أي وقت إتيانك وقت إتيان زيد إليك، وكذا الكلام في «إذ» فهما مرفوعا المحل في مثل هذا الموضع وقد يقعان منصوبين على أنهما مفعول بهما كما في قول رسول الله ﷺ لعايشة رضي الله عنها: «إني لأعلم إذا كنت عني راضية وإذا كنت عليّ غضبى قالت: ومن أين تعرف ذلك يا رسول الله؟ فقال عليه السلام: أما إذا كنت عني راضية فإنك تقولين: «لا ورب محمد» وإذا كنت علي غضبى قلت: «لا ورب إبراهيم» قالت: أجل والله ما أهجر إلا اسمك - أي ما أترك إلا ذكر اسمك بلساني - ولا أخرج محبتك وتعظيمك من قلبي» فإن كلمة «إذا» في هذا الحديث منصوبة المحل على أنها مفعول به لقوله ﷺ: «لا علم». وقد يقع «إذ» مجرور المحل نحو: يومئذ ﴿بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَا﴾ [الأعراف: ٨٩] ولم يعتد المصنف بقول هذا البعض. وأول المواضع التي يظهر كونهما غير ظرفين بحمل الكلام على التقدير فتقدير

فإنهما من الظروف الغير المتصرّفة لِما ذُكِرنَاهُ. وأمّا قولُه تعالى: ﴿وَٱذۡكُرۡ أَخَا عَادٍ إِذۡ أَنذَرَ قَوۡمَهُۥ﴾ [الأحقاف: ٢١] ونحوُه فعلى تأويل اذكر الحادثَ إذ كان كذا، فحذف الحادث وأقيم الظرف مقامه. وعامِلُه في الآية قالوا أو اذكر على التأويل المذكور لأنه جاء معمولاً

الحديث «لأعلم غضبك عليّ ورضاك عني إذا كنت» وتقدير قوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُرُوٓاْ إِذۡ كُنتُمۡ قَلِيلٗا فَكَثَّرَكُمۡ﴾ [الأعراف: ٨٦] اذكروا الحادث وقت كونكم قليلاً وكذا هذه الآية إن كانت كلمة «إذ» فيها منصوبة «باذكر» مقدرة يكون تأويلها اذكر الحادث وقت قول ربك، وقوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُرۡ أَخَا عَادٍ إِذۡ أَنذَرَ قَوۡمَهُۥ بِٱلۡأَحۡقَافِ﴾ [الأحقاف: ٢١] تأويله اذكر الحادث وقت إنذار قومك أو اذكر حادثه أعني عادًا إذ أنذر، وقوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُرۡ عَبۡدَنَآ أَيُّوبَ إِذۡ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ﴾ [صٓ: ٤١] في تأويل اذكر حادثته وقت ندائه وقس عليه أمثاله. **قوله:** (فإنهما من الظروف الغير المنصرفة) لا يستعملان إلا ظرفين ولا يتصرف فيهما بأن يجعلا تارة مرفوعين وتارة مجرورين أو منصوبين على أن يكونا مفعولاً بهما فهما ليسا مثل الوقت واليوم والليل مما ليس بلازم الظرفية من أسماء الزمان، فإن أمثال ذلك كما يجعل منصوبًا على الظرفية يكون أيضًا مرفوعًا نحو: يومنا طيب وليلتنا باردة، والفرق أن «إذ» و «إذا» لما كانا موضوعين لزمان النسبة كانت الظرفية لازمة لهما بخلاف نحو الوقت واليوم فإنه موضوع لمطلق الزمان أو لجزء معين منه مع قطع النظر عن وقوع نسبة ما فيه، فلا تكون الظرفية معتبرة فيه بحسب الوضع وإنما حصلت باستعمال المتكلم فقوله: «فإنهما من الظروف الغير المتصرفة» مبني على لزوم ظرفيتهما المستفاد من قوله: «محلهما النصب ابدا بالظرفية». **قوله:** (لما ذكرناه) إشارة إلى ما مرّ من أن «إذ» و «إذا» ظرفان موضوعان لزمان نسبة مخصوصة. **قوله:** (وأما قوله تعالى واذكر أخا عاد) جواب ما يقال: كيف يصح الحكم عليهما بأن محلهما النصب على الظرفية أبدًا مع أن «إذ» في هذه الآية ونحوها وهو مثل قوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُرۡ عَبۡدَنَآ أَيُّوبَ إِذۡ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ﴾ [صٓ: ٤١] لا يجوز أن يكون ظرفًا للفعل المذكور وهو «اذكر» إذ ليس زمان الذكر زمان الإنذار ولا زمان ندائه بل هو بدل من المفعول به فيكون مفعولاً به؟ وتقرير الجواب ظاهر. **قوله:** (وعامله في الآية قالوا) والمعنى ﴿قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها﴾ وقت أن قال لهم الله عز وجل: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ فحينئذ لا حاجة إلى التأويل وليس منصوبًا بـ «قال» المذكور بعده لأن المضاف إليه لا يعمل في المضاف. ويحتمل أن يكون الظرف معمولاً لاذكر الأرض والسماء واذكر ما حدث إذ قال ربك، وأما على تقدير انتصابه «بقالوا» فالجملة بما فيها تكون معطوفة على ما قبلها عطف القصة على القصة من غير التفات إلى ما فيها من الجمل إنشاء أو إخبارًا، والقرينة المعينة لكون الظرف المذكور معمولاً للذكر هو مأخذ اشتقاق «اذكر» في قوله تعالى: ﴿ذِكۡرُ

له صريحًا في القرآن كثيرًا أو مضمرٌ دلّ عليه مضمون الآية المتقدّمة مثل: وَبَدأ خَلقكم إذ قال، وعلى هذا فالجملة معطوفةٌ على خلق لكم داخلةٌ في حكم الصلة. وعن معمَر أنّه مزيدٌ والملائكة جمع مَـلأَكٍ على الأصل كالشمائل جمع شمأَلٍ والتاء لتأنيث الجمع وهو مقلوب مَألَكٍ من الألُوكةِ وهي الرسالةُ، لأنهم وسائط بين الله وبين الناس فَهُم رسل الله أو كالرسل إليهم. واختلف العقلاءُ في حقيقتِهم بعد اتفاقهم على أنها ذوات موجودة قائمة بأنفسها؛ فذهب أكثر المسلمين إلى أنها أجسامٌ لطيفةٌ قادرةٌ على التشكل بأشكال

رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُۥ زَكَرِيَّآ﴾ [مريم: ٢] وقت نداء ربه نداء على أن الذكر مصدر مضاف إلى المفعول وكثرة وقوعه معمولاً لاذكر صريحًا تؤيد كونه معمولاً له بحسب الظاهر لأنه في الحقيقة معمول للحدوث المقدر المعمول لاذكر صرح به آنفًا.

قوله: (أو مضمر) عطف على «قالوا» أي ويحتمل أن يكون الظرف معمولاً لمضمر دل عليه الآيات المتقدمة مثل «وبدأ خلقكم». فإن الآية المتقدمة التي هي قوله تعالى: ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعًا﴾ أي للناس ﴿ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات﴾ قرينة دالة على أن المضمر هو مثل «وبدأ خلقكم». **قوله: (وعلى هذا)** أي على تقدير إضمار مثل «بدأ خلقكم» تكون جملة قوله تعالى: ﴿وإذ قال ربك﴾ معطوفة على قوله تعالى: ﴿خلق لكم﴾ وهو صلة «الذي» فيكون ما عطف عليه أيضًا داخلاً في حكم الصلة، كأنه قيل: هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعًا وبدأ خلقكم أيها الناس إذ قال ربك يا محمد. وفيه بعد لا يخفى لأن قوله: «وبدأ خلقكم إذ قال ربك» كلام واحد والمخاطب بقوله: «وبدأ خلقكم» غير المخاطب في قوله: «إذ قال ربك» وصرف الخطاب عن مخاطب إلى آخر في كلام واحد بعيد. **قوله: (وعن معمر)** وهو بفتح الميمين وسكون العين المهملة اسم فاضل من أفاضل أهل التفسير والحديث، وهو شيخ الإمامين البخاري ومسلم روي عن هذا الشيخ الفاضل أنه قال: كلمة «إذ» ههنا زائدة وأصل الكلام ومعناه «وقال ربك» والجملة ليست ظرفية معطوفة على الاسمية قبلها وهي قوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض﴾ والمناسبة بين الجملتين كونهما لتعداد النعمة وبيانها. وأنكر الزجاج وغيره القول بزيادته وقالوا: إن الحرف «إذا» أفاد معنى صحيحًا في موقعه لم يجز القول بزيادته. **قوله: (والملائكة جمع مـلأكٍ على الأصل)** والقياس في مفعل أن يجمع على مفاعل نحو: مطلع ومطالع ولو كان جمع ملك بفتح الميم واللام لكان جمعه على مفاعل شاذًا فإن فعلاً لا يجمع على فعائل بل يجمع على فعال وأفعل كجبال وأجبل في جمع جبل، وعلى فعالة وأفعال كحجارة وأحجار في جمع حجر، وعلى فعول وأفعال وهو قليل نحو: أسود وأساد وقتود وأقتاد في جمع أسد وقتد. وقيل: لا اشتقاق للملك عند العرب فوزنه فعل وجمعه

....

على ملائك شاذ، والمشهور أن أصله ملأك على وزن فعلل نقلت حركة الهمزة إلى اللام وحذفت الهمزة تخفيفًا فصار ملك، فلما جمع ردت الهمزة المحذوفة فقيل: ملائك، والتاء لتأنيث الجمع لكونه بمعنى الجماعة كما في الصياقلة في جمع صيقل. وأن أصلة مألك على وزن مفعل من ألك بمعنى أرسل وفاؤه همزة وعينه لام، والألوكة الرسالة ومألك موضع الرسالة أو مصدر بمعنى المفعول فيكون ملائك مقلوبًا من مألك نقلت همزة مألك إلى مكان اللام وقدمت اللام فقيل: ملأك على وزم مفعل، ثم نقلت حركة الهمزة إلى اللام وحذفت الهمزة تخفيفًا لكثرة الاستعمال فصار ملك على وزن معل بحذف الفاء، فلما جمع ردت الهمزة المحذوفة فقيل: ملائك على وزن معافل بالقلب لأن التكسير يرد الأشياء إلى أصولها فعلى هذا تكون ميم ملك زائدة ويكون وزنه معلاً. وذهب بعضهم إلى أن الميم في ملك أصلية والهمزة زائدة واختاره ابن كيسان، ويؤيده التشبيه بالشمائل جمع شمال فإن الشين فيه أصلية والهمزة زائدة. فملأك على هذا القول مشتق من ملك بضم اللام وفتحها وتسميتهم بالملائكة لفرط قوتهم، فإن جميع متصرفات ملك دائر مع معنى القوة والشدة كالملك والمالك وملكت العجين أملكه ملكًا بالفتح أي شددت عجنه. ورجح قول ابن كيسان بأن معنى الشدة والقوة تعم الملائكة عليهم الصلاة والسلام وكفاك قوله تعالى في حقهم: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفۡتُرُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٠] وأي قوة أعظم من ذلك بخلاف الرسالة فإنها لا تعم كلهم لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ﴾ [الحج: ٧٥]. **قوله**: (لأنهم وسائط بين الله تعالى وبين الناس) من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وسائر البشر فهم بالنسبة إلى الأنبياء رسل حقيقة وبالنسبة إلى سائر الخلف كالرسل من حيث كونهم وسائط بينهم وبين ربهم في فيضان الكمالات القدسية والمعارف الآلهية عليهم، ووصول سائر ما يحتاجون إليه في معاشهم ومعادهم إليهم. وليسوا رسلاً حقيقة بالنسبة إلى كافة الناس وعامتهم بناء على أن عامة الناس لا يعرفون الملائكة من حيث رسالتهم وتوسطهم في حصول مقاصدهم ومعرفة المرسل إليه الرسول ومعرفة رسالته معتبرة في حقيقة الرسالة، وإن لم يعتبر ذلك فيها تكون الملائكة رسلاً حقيقة إلى كافة الناس. ويحتمل أن يكون قوله: «فهم رسل الله تعالى حقيقة أو كالرسل» مبنيًا على الاختلاف في أن الرسول مطلقًا هل يعتبر فيه كونه إنسانًا أو لا؟ فإن لم يعتبر تكون الملائكة رسلاً حقيقة، وإن اعتبر كما يدل عليه تعريف الرسول بأنه إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام الشرعية تكون الملائكة كالرسل. **قوله**: (**فذهب أكثر المسلمين إلى أنها أجسام لطيفة**) أي هوائية فالجسمية تستلزم التحيز فمسكنها السمٰوات والأرضون واحترز بقيد الجسمية عن

مختلفة مستدلّين بأن الرسل كانوا يَرونهم كذلك. وقالت طائفة من النصارى: هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للأبدان وزعم الحكماء أنها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة منقسمة إلى قسمين: قسم شأنُهم الاستغراقُ في معرفة الحق والتنزُه عن الاشتغال بغيره، كما وصفهم في محكم تنزيله فقال: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفۡتُرُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٠] وهم العِلّيون والملائكة المقربون وقسمٌ ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ﴾ [السجدة: ٥] على ما سبق به القضاءُ وجرى به القلم الإلٰهي ﴿لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦] وهم المدبرات أمرًا فمنهم سماوية ومنهم أرضية على تفصيل أثبتهُ في كتاب الطوالع. والمقول له الملائكةُ كلُهم لعموم اللفظ وعدمِ

القولين الآخرين، فإن النفوس البشرية المفارقة لأبدانها خيرة كانت أو شريرة ليست بأجسام عند النصارى وكذا الجواهر المجردة المخالفة بالماهية للنفوس الناطقة عند الحكماء فإنها ليست أجسامًا متحيزة البتة.

قوله: (**هي النفوس الفاضلة**) أي الخيرة الفاضلة على النفوس الرديئة الخبيثة فإن النفوس المفارقة عندهم إن كان خيرة صافية فهي الملائكة وإن كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين. فالملائكة والشياطين عندهم ليستا حقيقتين مخالفتين للنفوس البشرية الناطقة خلافًا للفلاسفة، فإن الملائكة عندهم جواهر قائمة بأنفسها ليست بمتحيزة البتة وأنها مخالفة بالماهية لأنواع النفوس الناطقة البشرية وأنها أكمل قوة منها وأكثر علمًا. **قوله:** (**والمقول له الملائكة كلهم**) اختلفوا في الملائكة الذين قيل لهم: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ أهم كل الملائكة أم بعضهم؟ فقال الأكثرون من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم: إنه سبحانه وتعالى قال ذلك لجماعة الملائكة كلهم، لأن لفظ الملائكة جمع محلى باللام فيفيد العموم ولا مخصص ولا وجه لتخصيص العام من غير مخصص. وقيل: إنهم ملائكة الأرض لأن الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه ويسكن مسكنه بعد ذهابه. والمراد به ههنا آدم عليه السلام وبنوه وقد استخلفهم الله تعالى وأسكنهم في الأرض بعدما أزال عنها الملائكة، وكان الظاهر أن يكون المقول له ملائكة الأرض ويقال لهم: إني جاعل في الأرض خليفة مثلكم لأنهم كانوا سكان الأرض فخلفهم فيها آدم وذريته. وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: المقول له إبليس ومن كان معه في محاربة الجن ليعاونه على طرد الجن عن وجه الأرض، وذلك ان الله سبحانه وتعالى لما خلق السماء والأرض وخلق الملائكة والجن وهم بنو الجان أسكن الملائكة السماء وأسكن الجن الأرض فعبدوا الله سبحانه وتعالى دهرًا طويلاً في الأرض فظهر فيهم الحسد والبغي فاقتتلوا وأفسدوا فبعث الله تعالى جندًا من الملائكة يقال لهم: اجن رأسهم إبليس وهم خزان الجنان اشتق لهم اسم من الجنة. وأما الجنة الذين

المخصص. وقيل: ملائكةِ الأرض. وقيل: إبليسُ ومن كان معه في مُحارَبة الجن. فإنه تعالى أسكنهم في الأرض أولاً فأفسدوا فيها فبعث إليهم إبليسَ في جُندٍ من الملائكة فدمّرهم وفرقهم في الجزائر والجبال. وجاعل مِن جَعل الذي له مفعولان وهما في الأرض خليفةً أُعمِل فيهما لأنه بمعنى المستقبل ومُعتَمِدٌ على مسندٍ إليه، ويجوز أن يكون

هم بنو الجان فإنما سمّوا جنًا لوجه آخر وهو اجتنانهم عن البصر لا لكونهم خزان الجنة، والجان هو أبو الجن فإنه سبحانه وتعالى لما خلق الأرض خلق الجان من مارج من نار لا دخان لها فكثر نسله وهم الجن بنو الجان. فلما بعث الله سبحانه وتعالى إبليس مع الملائكة الذين يقال لهم الجن ليطردوا الجن بني الجان عن وجه الأرض هبطوا إلى الأرض وطردوا الجن عن وجه الأرض إلى شعوب الجبال وجزائر البحور وسكنوا الأرض وكانوا أخف من الملائكة عبادة لأن أهل السماء الدنيا أخف عبادة من الذين فوقهم، وكذلك أهل كل سماء أخف عبادة من أهل السماء التي فوقها فإن السماء كلما كانت أرفع وأعلى كان خوف أهلها أشد واستغراقهم في بحار عظمة الله سبحانه وتعالى أتم فتكون عبادتهم أكثر وأشق. وهؤلاء الملائكة الذين كانوا مع إبليس لما صاروا سكان الأرض خفف الله سبحانه وتعالى عليهم العبادة فأحبوا البقاء في الأرض وكان الله تعالى قد أعطى إبليس ملك الأرض وملك السماء الدنيا وخزانة الجنان وكان يعبد الله تارة في الأرض وتارة في السماء وتارة في الجنة فأعجب بنفسه وتداخله الكبر، فلما تعلق علمه تعالى بمتداخله من الكبر قال له ولجنده ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ كذا في الوسيط **قوله**: (فإنه تعالى أسكنهم في الأرض أولاً) أي أسكن الجنة بني الجان أولاً في وجه الأرض فدمرهم أي أهلكهم وقهرهم. **قوله**: (وجاعل من جعل الذي له مفعولان) أي من جعل الذي بمعنى صير فيدخل على المبتدأ والخبر فينصبهما فيكون خليفة مفعوله الأول وفي الأرض مفعوله الثاني. ويتعلق بمحذوف على ما هو الأصل في الخبر إذا كان ظرفًا كأنه قيل: إني مصير فيما سيأتي من الزمان من يخلفكم كائنًا في الأرض، وقدم المفعول الثاني على الأول لكونه نكرة كما في نحو: في الدار رجل. **قوله**: (ومعتمد على مسند إليه) الذي هو اسم «إن» وهو ياء المتكلم في «إني» واسم الفاعل يعمل عمل فعله مطلقًا إن كان معرفًا باللام وإلا فيشترط كونه بمعنى الحال أو الاستقبال ويشترط الاعتماد. وإن كان «جاعل» من جعل الذي بمعنى خلق يكون قوله: ﴿خليفة﴾ مفعولاً به «لجاعل» ويكون «في الأرض» ظرفًا لغوًا متعلقًا «بجاعل» وهو الظاهر. ويجوز أن يكون ظرفًا مستقرًا متعلقًا بمحذوف على أنه حال من خليفة. ثم إن كان آدم عليه السلام مخلوقًا في الجنة ثم نزل إلى الأرض بعدما أكل من الشجرة يكون في الأرض حالاً مقدرة وإن كان مخلوقًا في الأرض كان حالاً مقارنة.

بمعنى خالق. والخليفة من يخلُف غيرَه وينوب منابه والهاء فيه للمبالغة والمراد به آدم عليه الصلاة والسلام لأنه كان خليفةَ الله في أرضه، وكذلك كل نبي استخلفهم الله في عمارة الأرض وسياسة الناس وتكميل نفوسِهم وتنفيذ أمره فيهم لا لحاجة له تعالى إلى من ينوبه بل لقصور المستخلَف عليه عن قبولِ فيضه وتلقِي أمره بغير وسط ولذلك لم

قوله: (والهاء فيه للمبالغة) في اتصاف الغائب بالنيابة عن الذاهب كما في راويه، و «علامة» بمعنى كثير الرواية والعلم. ولم يجعل الهاء للتأنيث لما أن الخليفة فعيل بمعنى الفاعل كما يدل عليه قولهم: الخليفة من يخلف الذاهب أي يجيء بعده، والفعيل بمعنى الفاعل يفرق فيه بين الذكر والمؤنث بالتاء بناء على ما سيصرح به من أن المراد به آدم عليه السلام مع قطع النظر عن ذريته بقرينة أن تعليم الأسماء كان له وإلزام الملائكة كان به فلا وجه لتأنيث اللفظ حينئذ ومن ثمة جمعوه على خلفاء كما يجمع على لفظها فيقال في جمعها: خلائف كقبيلة وقبائل، وقد ورد التنزيل بهما قال الله تعالى: ﴿وَٱذۡكُرُوٓاْ إِذۡ جَعَلَكُمۡ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعۡدِ قَوۡمِ نُوحٖ﴾ [الأعراف: ٦٩] وقال تعالى: ﴿خلائف الأرض﴾.

قوله: (والمراد به آدم عليه السلام) أي مع قطع النظر عن ذريته بقرينة السياق فإن تعليم الأسماء كان له وإلزام الملائكة كان به وبقرينة إفراد لفظ الخليفة. فإنه لو أريد به آدم وذريته جميعًا لكان المناسب أن يقال: خلفاء أو خلائف فيكون إسناد الإفساد وسفك الدماء إليه في قولهم: ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها﴾ الآية مجازيًا من قبيل الإسناد إلى السبب فإن ذلك من أحوال ذريته المسببة عنه، فلا يرد أن يقال: كيف يصح أن يراد به آدم مع أن الملائكة أسندوا إليه ما لا يجوز أنِ يوصف به النبي ﷺ المعصوم من كل ما يستحق به المرء الذم واللوم؟ ثم الخليفة لكونه قائمًا مقام غيره لا بدله من مخلوف عنه وهو إما الله تعالى أو من سكن الأرض قبله من الملائكة الذين كانوا سكان الأرض بعد الجن بني الجان. كأنه قيل: أيها الملائكة إني جاهل في الأرض خليفة يقوم مقامهم في الحكم بين أهل الأرض وإظهار أحكامي، ويؤيد هذا المعنى قوله تعالى لداود عليه الصلاة والسلام: ﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ﴾ [صٓ: ٢٦] جعله خليفة نفسه ليحكم بين أهل الأرض بالحق الذي هو حكم الله تعالى. **قوله: (وسياسة الناس)** أي وفي تملك أمورهم بأن يكونوا تحت ولايته وتحت تدبيره. الجوهري: سست الرعية سياسة، وسوس الرجل أمور الناس على ما لم يسم فاعله إذا ملك أمورهم. **قوله: (لا لحاجة له تعالى إلى من ينوبه)** متعلق بقوله: «استخلفهم في عمارة الأرض» وهو جواب عما يقال: إن الخلافة عن الغير توهم عجز الغير عن القيام بالأمر بنفسه إما لغيبته أو موته أو مرضه أو نحو ذلك، وهو لا يتصور في حقه تعالى فما وجه الاستخلاف؟ وتقرير الجواب أن استخلافه سبحانه وتعالى ليس مبنيًا على العجز

يستنبىء ملكًا، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَهُ رَجُلًا﴾ [الأنعام: ٩] ألا ترى أن الأنبياء لما فاقت قوتهم واشتعلت قريحتهم بحيث ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ [النور: ٣٥] أرسل إليهم الملائكة، ومن كان منهم أعلى رتبة كلَّمه بلا واسطة كما كلّم موسى عليه السلام في الميقات ومحمدًا ﷺ ليلة المعراج. ونظير ذلك في الطبيعة أن العظم لما عجز عن قبول الغذاء من اللحم لما بينهما من التباعد جعل الباريء تعالى بحكمته بينهما الغضروف المناسب لهما ليأخذ من هذا ويعطي ذلك. أو خليفةَ من سكن الأرض قبله أو هو وذرّيته لأنهم يخلُفون من قبلهم أو يخلُف بعضُهم بعضًا، وإفراد اللفظ إما للاستغناء بذكره عن ذكر بنيه كما استغنى بذكر أبي القبيلة في

والاحتياج تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا بل هو مبني على قصور المستخلف عليه عن قبول فيضه تعالى بالذات بلا واسطة من خلاف جنسه. وقوله: «لم يستنبىء ملكًا» أي لم يجعل الله تعالى ملكًا نبيًا فإن البشر لا يقدر على الاستفاضة من الملك كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَهُ رَجُلًا﴾ [الأنعام: ٩] أي لو جعلنا الرسول ملكًا لمثلناه رجلاً كما مثل جبريل عليه الصلاة والسلام في صورته وأنار أهم كذلك الأفراد من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لقوة روحانيتهم. **قوله**: (ألا ترى) تنويه لانتفاء احتياجه تعالى إلى من ينوب عنه وبيان لكون توسيط الواسطة يختلف على حسب اختلاف حال المستفيض. يعني أن معاملته تعالى في إفاضة الكمالات والمعارف على خلقه إنما هي بحسب استعداداتهم فمن كان مستعدًا لاستفاضتها بلا وسيط يفيض عليه بنفسه بلا واسطة ملك، ومن كان لا يقبلها إلا ممن كان من جنسه يفيض عليه بواسطة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فإن الأنبياء لكون قوتهم النظرية فائقة على قوى سائر الأنام من حيث إنهم يتمكنون بقواهم على استنباط أنوار العلوم والمعارف من حيث إنهم أعطوا مصباح البصيرة المودع في زجاجة القلب الكائنة في مشكاة الجسد الموقدة تلك الزجاجة من زيت الروح الصافية عن الكدورات بحيث يكاد زيتها لغاية صفاته يضيء ولو لم تمسسه نار من النور الإلـهي. أرسل إليهم الملائكة من حيث افتقارهم إلى الاستفاضة منهم وعدم احتياجهم إلى وسط من جنس بني آدم. **قوله**: (ونظير ذلك) أي ونظير احتياج المستحلف عليه إلى وسط من جنسه لقصوره عن القبول بالذات والغضروف والغرضوف بمعنى واحد وهو ما لان من العظم فهو لمناسبته للطرفين يأخذ من اللحم ويعطي العظم. **قوله**: (أو خليفة من سكن الأرض قبله) منصوب بالعطف على قوله: «خليفة الله في أرضه» **قوله**: (أو هو وذريته) عطف على قوله: «آدم» أي المراد بالخليفة إما آدم وحده بقرينة إفرد اللفظ وسياق الكلام أو هو وذريته جميعًا بقرينة قولهم: ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء﴾. **قوله**: (وإفراد اللفظ الخ) جواب عما يقال: لو كان المراد به آدم وذريته

قولهم: مُضَرٌ وهاشِمٌ، أو على تأويلِ من يخَلُفكم أو خَلَفًا يخلفكم. وفائدةُ قولِه هذا للملائكة تعليمُ المشاوَرة وتعظيمُ شأن المجعول بأن بَشَّرَ بوجوده سُكَّانَ ملكوته ولَقَّبه بالخليفة قبل خلقه، وإظهارُ فضلِه الرّاجح على ما فيه من المفاسد بسُؤالِهم وجوابِه وبيانُ أن الحكمة تقتضي إيجاد ما يغلب خيرُهُ فإن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شرٌّ كثيرٌ إلى غير ذلك.

لكان المناسب أن يقال: خلفاء أو خلائف فلم أفرد اللفظ؟ وأجاب عنه بثلاثة أجوبة: الأول أن ذرية آدم وإن كانوا خلفاء من قبلهم من سكان الأرض أو كان بعضهم خلفاء لبعض أيضًا في سكنى الأرض أو كان المعنى على جعل آدم مع ذريته خلفاء الأرض بناء على أن الخلافة في سكنى الأرض ليست لآدم وحده بل له مع ذريته، إلا أنه أفرد لفظ الخليفة وأيد به آدم استعناء بذكر من هو الأصل عمن هو متفرع عليه ومتشعب منه كأنه قيل: خليفة وخلفاؤه ذريته كما يقال: الخلافة لقريش، والمعنى أنها فيه وفي أولاده إلا أنه استغنى بذكره عن ذكر ما يتفرع. والثاني أن الخليفة اسم جنس لكونه في تأويل من يخلف فيصلح للواحد والجماعة كما يصلح للذكر والأنثى. والثالث أن خليفة صفة موصوف محذوف مفرد اللفظ مجموع المعنى، والتقدير خلفًا يخلفكم فيتناول آدم وذريته. **قوله: (وفائدة قوله هذا للملائكة)** مع أنه تعالى بعلمه الكامل وحكمته البالغة غني عن المشاورة وذكر له أربع فوائد: الأولى تعليم عبادة المشاورة في أمورهم قبل أن يقدموا عليها وعرضها على ثقاتهم ونصحائهم تحريًا للخير وتحرزًا عن الخطأ والضلال، والثانية تعظيم شأن المجعول خليفة حيث لقبه بالخليفة وبشر بوجوده قبل خلقه وإيجاده للملائكة الذين هم سكان عالم الملكوت بخلاف الجن والإنس فإنهم سكان عالم الملك. **قوله: (ولقبه)** عطف على بشر. والثالثة إظهار فضله الراجح وكماله الغالب على ما فيه من المفاسد بسؤالهم وجوابه وهو متعلق بقوله: «وإظهار فضله» أي أخبر الله تعالى إياهم بجعله المذكور ليسألوا عن وجه الحكمة في استخلاف من يفسد ويسفك الدماء فيجابوا بما يدل على فضله الراجح على ما فيه من المفاسد، وهو قوله سبحانه: ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾ فإني أعلم أن فيهم الرسل والأخيار وأن لهم العلم ولكم العمل والعلم أفضل، واعلم أن لكم الطاعة وبها فيكم الافتخار ومنهم المعصية ومعها لهم الاعتذار. وبالجمة بيّن لهم أن الحكمة تقتضي خلقهم واستخلافهم والله تعالى إنما فعل ذلك لحكمة بالغة، فلما اقتضت الحكمة إحاطة علمهم بهذا الجواب قبل خلق الخلفاء واستخلافهم ذكر لهم ما يؤدي إلى سؤالهم عن وجه الحكمة في خلق ما فيه من المفاسد المذكورة وإلى أن يجابوا بذلك. والرابعة بيان أن الحكمة تقتضي إيجاد ما يكون خيره غالبًا على شره فإن الضرر القليل يتحمل لأجل النفع الكثير وأن الشر اليسير يغتفر للخير الكثير.

﴿قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ تعجب أن يستخلف لعمارة الأرض وإصلاحها من يفسد فيها أو يستخلف مكانَ أهلِ الطاعة أهلَ المعصية واستكشافٌ عما خفي عليهم من الحكمة التي بَهرت تلك المفاسدَ وألغتها، واستخبارٌ عما يُرشدهم ويُزيح شبهتهم، كسؤال المتعلّم معلمه عمّا يختلج في صدره وليس باعتراضٍ على الله تعالى ولا طعن في بني آدم على وجه الغِيبَةِ فإنهم أعلى من أن يَظن بهم ذلك لقوله تعالى: ﴿بَلۡ عِبَادٞ مُّكۡرَمُونَ لَا يَسۡبِقُونَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ وَهُم بِأَمۡرِهِۦ يَعۡمَلُونَ﴾

قوله: (تعجب من أن يستحلف لعمارة الأرض إلى آخره) مبني على أن يكون المراد بخلافة آدم وحده أو مع ذريته الخلافة عن الله تعالى في عمارة الأرض بالعدل والصلاح وفي سياسة الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ أموره فيهم. **قوله**: (أو يستحلف مكان أهل الطاعة أهل المعصية) مبني على أن يكون المراد بها الخلافة عمن سكن الأرض قبله في سكنى الأرض. والاستفهام قد يراد به التعجب كما في قول سليمان: ﴿مَالِيَ لَآ أَرَى ٱلۡهُدۡهُدَ أَمۡ كَانَ مِنَ ٱلۡغَآئِبِينَ﴾ [النمل: ٢٠] وقد يكون للإنكار والاعتراض. ولما كان الاعتراض على الله تعالى وإنكار فعله كفرًا ممتنعًا في حق الملائكة حمل الاستفهام على التعجب من كمال علم الله سبحانه وتعالى وإحاطة حكمته بما خفي على العقلاء كلهم فكأنهم قالوا: إنا نعلم أنك لا تنعم بهذه النعمة العظيمة من يفسد ويقتل إلا لوجه دقيق وسر خفي أنت مطلع عليه فما أعظم حكمتك وأكمل علمك. **قوله**: (بهرت تلك المفاسد) أي غلبتها وقوله «والغتها» بمنزلة العطف التفسيري له، فإن الحكمة المخفية التي لأجلها استحلف من يفسد فيها لا بد أن تكون غالبة على تلك المفاسد بحيث تكون تلك المفاسد في جنب تلك الحكمة كالعدم ولما لم يطلعوا عليها قالوا: ﴿أتجعل فيها﴾ الآية طلبًا للكشف عن تلك الحكمة، أو قالوا استخبارًا أي استعلامًا وطلبًا للجواب الذي يرشدهم إلى طريق العرفان ويوصلهم إلى الإيقان ويزيل ما اختلج في صدورهم من شبهة عدم لياقة المستخلف للاستحلاف بناء على ظاهر حاله، ومع تلك الشبهة لا يحصل الإذعان والقبول. ولا محذور في إيراد الإشكال طلبًا للجواب وزوال الدغدغة والاضطراب. **قوله**: (وليس باعتراض على الله تعالى ولا طعن في بني آدم على وجه الغيبة) لما ذهب بعض الحشوية إلى أن الملائكة عليهم السلام ليسوا بمعصومين من جميع الذنوب وتمسكوا فيما ذهبوا إليه بقوله تعالى حكاية عنهم: ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾ فإنه يقتضي صدور الذنب عنهم من حيث إن قولهم: ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها﴾ اعتراض على الله تعالى وهو من أعظم الذنوب. ومن حيث إنهم طعنوا في بني آدم ومدحوا أنفسهم بقوله: ﴿ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾ وهو يشبه العجب وهو من الذنوب المهلكة التي عدوا منها إعجاب

[الأنبياء: ٢٦، ٢٧]. وإنما عرفوا ذلك بإخبار من الله تعالى، أو تَلَقٍّ من اللوح، أو استنباطِ

المرء بنفسه وقال تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ﴾ [النجم: ٣٢] رفع المصنف شبهتهم من كون مقصودهم من السؤال الإنكار والاعتراض على الله تعالى ووجهه بثلاثة أوجه: التعجب، والاستكشاف، والاستخبار. والله أعلم.

قوله: (وإنما عرفوا ذلك بإخبار من الله تعالى) جواب عن شبهة أخرى للحشوية في زعمهم أن الملائكة غير معصومين من الذنب، وهو أن قول الملائكة بأن بني آدم يفسدون ويسفكون الدماء قول مستند إلى ظن وتخمين من غير علمهم ويقينهم. وظاهر أن تعييب الغير والطعن فيه لمجرد الظن ذنب ومعصية لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ﴾ [الإسراء: ٣٦] وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـًٔاۚ﴾ [يونس: ٣٦] وإنما قالوا إنه قول مستند إلى الظن بناء على أن إفساد بني آدم وسفكهم الدماء غيب لا يعلمه إلا الله تعالى. وذلك أن مطلق الغيب كما مر عبارة عن الخفي الذي لا يدركه الحس ولا تقتضيه بديهة العقل وهو قسمان: قسم نصب عليه دليل وهذا القسم يعلمه أهل النظر والاستدلال، وقسم لا دليل عليه ومنه ما أسنده الملائكة إلى بني آدم من السفك والإفساد فلا يعلمه إلا علاّم الغيوب. فمن أسند ذلك إليهم وطعنهم به فقد اتبع ظنه وهواه. وتقرير الجواب أنّا لا نسلم أن ما أسندوه إليهم من قبيل الغيب الذي لا دليل عليه بل هو من قبيل ما نصب عليه دليل لأن الملائكة لا يعلمون الغيب ولا يتبعون الظن فتعين أن يكون قولهم: ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها﴾ الآية مستندًا إلى دليل قائم عندهم دال على صدور ذلك من بني آدم، وذلك الدليل إما إخبار الله تعالى إياهم بذلك كما روي عن ابن مسعود وغيره من الصحابة أنه تعالى لما قال للملائكة: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ قالوا: ربنا ما يكون من ذلك الخليفة قال: يكون له ذرية يفسدون في الأرض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضاً، فعند ذلك قالوا: ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء﴾ إلى آخره. وروي عن ابن زيد أنه سبحانه وتعالى لما خلق النار خافت الملائكة خوفًا شديدًا وقالوا: ربنا لم خلقت هذه النار؟ قال: لمن عصاني من خلقي ولم يكن يومئذ لله خلق إلا الملائكة ولم يكن في الأرض خليفة ألبتة. وقد علموا أن شأنهم العصمة من اقتراف الذنوب لخلوهم عن القوة الداعية إليه من قوتي الشهوة والغضب، فإنهما داعيتان إلى صدور الأفعال البهيمية التي هي الإفساد في الأرض والخصائل السبعية من سفك الدماء ونحوه، وأنهم ليس لهم من القوى إلا قوة عقلية داعية إلى المعرفة والطاعة. فلما سمعوا قوله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ علموا أن المعصية تظهر منهم فقالوا ذلك أو عرفوا ذلك لاطلاعهم على ما في اللوح من أحوال بني آدم. فإن القلم الأعلى لما كتب في اللوح ما هو كائن إلى يوم القيامة فلعلهم طالعوا اللوح

مما ذُكر في عقولهم أنّ العصمة من خواصهم، أو قياس لأحد الثقلَين على الآخر. والسفكُ والسَبكُ والسَفحُ والشَنُّ أنواع من الصبّ فالسفكُ يقال في الدم والدمع، والسبكُ في الجواهر المُذَابة، والسفحُ في الصبّ من أعلى، والشنُّ في الصبّ عن فم القِربَةِ ونحوها وكذلك السَنُّ. وقرىء يُسفَكُ على البناء للمفعول فيكون الراجعُ إلى مَن سواءٌ جُعِلَ موصولاً أو موصوفًا محذوفًا أي يُسفَكُ الدماءُ فيهم.

﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ حالٌ مقرِّرَةٌ لجهة الإشكال كقولك:

فعرفوا ذلك، ولا يلزم أن يطالعوا جميع ما في اللوح حتى يطلعوا على ما في الاستخلاف من الحكمة فيمتنعوا عن القول المذكور. ويحتمل أن يعرفوا ذلك باستنباطهم مما ركز في عقولهم بأن يخلق الله تعالى فيهم علمًا ضروريًا بأن العصمة من خواصهم أي بأن الجنس الذي عصم كل واحد من أفراده من جميع الذنوب إنما هو جنس الملائكة، وأن من سواهم من أجناس المخلوقين ليسوا كذلك بل يكون فيهم المعصوم وغيره لأن الملائكة إما أرواح مجردة أو أجسام لطيفة نورانية غير مركبة من أجزاء مختلفة الطبايع فليس لهم من القوى إلا قوة عقلية مؤدية إلى المعرفة والطاعة. وأما المخلوق الذي فيه تعلق الروح بالبدن المركب من الأجزاء المختلفة الطباع فإنه لا ينتظم أمره إلا بقوتي الشهوة والغضب فإنهما تؤديان إلى صدور الأفعال البهيمية والأخلاق السبعية ومن هذا شأنه إذا خلّي وطبعه لا يكون معصومًا إلا أن يوفقه الله تعالى للرياضة بتهذيب الأخلاق. ويحتمل أنهم عرفوا ذلك بقياسهم حال المجعول خليفة على حال الجن الذين كانوا في الأرض قبل آدم فأفسدوا فيها أنواعًا من الفساد. **قوله:** (والسفك والسبك) يعني أن هذه الألفاظ متقاربة المعنى لاشتمالها على معنى الصب، والصب أعم. وهذه الألفاظ متقاربة حيث تطلق على كل واحد مما يطلق عليه سائر الألفاظ بخلاف سائر الألفاظ فإنها إنما تطلق على صب مخصوص بقيد كالسفح مثلاً فإنه صب مخصوص بكونه من الأعلى. يقال لأسفل الجبل: سفح الجبل لكونه كالمصبوب من أعلاه، ويقال للزني: سفاح لكونه صبًا من وراء الوجه المشروع. وفي الصحاح: سفح الجبل أسفله حيث يسفح فيه الماء. كأنه جعل السفح فيه بمعنى المسفوح فيه. **قوله:** (سواء جعل موصولاً أو موصوفًا) فإن كلمة «من» يحتمل أن تكون موصولة ويحتمل أن تكون موصوفة. فعلى الأول لا محل للجملة التي بعدها ولا بد من ضمير يعود إليها، فإن قرىء الفعل على بناء الفاعل فالعائد مستتر فيه وإلا فمحذوف، وهو «فيهم» وجمع الضمير الراجع إلى كلمة «من» لكونها مجموع المعنى. وإفراد السنوي في «يفسد» مع رجوعه إليها أيضًا لكونها مفرد اللفظ وقوله: «محذوفًا» خبر لقوله: «فيكون».

قوله: (حال مقررة لجهة الاشكال) فإن ما يتوقع من الإنس من الإفساد وسفك الدماء

أَتُحسِنُ إلى أعدائِك وأَنَا الصديقُ المحتاجُ. والمعنَى أتستَخلِفُ عُصاةً ونحن معصومون أحقاءُ بذلك. والمقصود منه الاستفسارُ عمّا رجّحهم مع ما هو متوقع منهم على الملائكة المعصومين في الاستخلاف لا العُجب والتفاخُر، وكأنهم عَلِموا أن المجعول خليفةً ذو ثلاث قُوًى عليها مدارُ أمره: شهوية وغضبيّةٌ تُؤَدّيان به إلى الفسادِ وسَفكِ الدماء، وعقليةٌ تدعوه إلى المعرفةِ والطاعةِ ونَظَرُ وإليها مفردةً وقالوا: ما الحكمةُ في استخلافه وهو باعتبار تَينِكَ القوتين لا تقتضي الحكمةُ إيجادَه فضلاً عن استخلافه، وأما باعتبار القوة

كان سببًا لإشكال الملائكة وحيرتهم في سر استخلاف من هذا شأنه لعمارة الأرض وإصلاحها. وقوله: ﴿نحن نسبح بحمدك﴾ الآية مقرر ومؤكد لتلك الجهة لإفادة أن من هذا شأنه كيف يليق بالخلافة مع وجود من هو أحق بها؟ فكأنه قيل: استخلاف مثل هذا أمر عجيب لا يدري سببه فكيف إذا وجد من هو أحق بالاستخلاف منه؟ فمضمون الحال قد تقررت به جهة التعجب والإشكال. **قوله**: (والمقصود منه) أي من قولهم: أتستخلف عصاة ونحن معصومون. وأراد بما هو متوقع منهم الإفساد وسفك الدماء وقوله: «على الملائكة» و «في الاستخلاف» متعلقان بقوله: «رجحهم» وقوله: «لا العجب» عطف على قوله: «الاستفسار» أي مقصود الملائكة من القول المذكور الاستفسار عن سبب ترجيح من جعل خليفة مع اتصافهم بما يتوقع منهم من الإفساد والقتل على الملائكة المعصومين، والعصمة سبب للرجحان وما يتوقع منهم سبب للمرجوحية. وهذا القول من المصنف إشارة إلى الجواب عما تمسك به الحشوية في زعمهم منع عصمة الملائكة من الذنب من أنهم مدحوا أنفسهم بقولهم: ﴿ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾ وهو يشبه العجب والتفاخر وهما من الذنوب المهلكة. **قوله**: (عليها) أي على تلك القوى دوران أمر المجعول خليفة وأراد بأمره ما يتناول أمر خلافته وسائر أحواله. **قوله**: (شوية وغضبية) إما مجرور على البدلية من ثلاث قوى أو مرفوع على أنه خبر مبتدأ محذوف والباء في قوله: «تؤديان به» للتعدية أي تؤديان بالمجعول خليفة إلى الفساد وقوله: «ونظروا» و «قالوا» و «غفلوا» معطوفات على قوله: «علموا» أي إنهم علموا أن الذي جعل خليفة مركوز فيه ثلاث قوى: اثنتان منها تؤديان إلى المفاسد المفضية إلى خراب العالم السفلي، والقوة الثالثة وإن كانت داعية إلى الخير والصلاح إلا أن ذلك الخير والصلاح تعارضه تلك المفاسد وربما تغلب هي عليه. وأما نحن فليس فينا سوى القوة العقلية فلا جرم نقيم ما يتوقع من تلك القوة سالمًا من معارضة تلك المفاسد المتوقعة من القوتين الأخيرتين لسلامتنا منهما فنحن أحق بالخلافة منه لسلامتنا من تينك القوتين وما يتوقع منهما من المفاسد وسلامة ما يتوقع من قوتنا العقلية عن معارضة تلك المفاسد. وإنما حكموا بأن تينك القوتين مؤديتان به إلى الفساد مطلقًا بناء على أنهم نظروا

العقلية فنحن نُقيم ما يُتوقع منها سليمًا عن معارضة تلك المفاسد. وغفلوا عن فضيلَةِ كل واحدة من القوتين إذا صارت مُهذَّبة مِطوَاعةً للعقل مُتمرّنةً على الخير كالعِفَّة والشجاعةِ ومجاهَدةِ الهَوى والإنصافِ، ولم يعلموا أن التركيب يفيد ما يقصُرُ عنه الآحادُ كالإحاطةِ

إلى القوة العقلية على حيالها أي غير مجامعة لهما ومؤدية إلى تهذيبهما عن طرفيهما المذمومين، أعني طرفي الإفراط والتفريط وتعديلهما بجعلهما فضيلتين متوسطتين بين ذينك الطرفين المذمومين بحيث يترتب عليهما أخلاق حميدة وخصائل مرضية لأن الاجتناب عن الانهماك في الشهوات هو نتيجة العفة ومجاهدة النفس والهوى بالجهاد الأكبر الموصل إلى السعادة الأبدية هو نتيجة الشجاعة. فإن القوة الشهوية مثلاً إذا انفردت عن القوة العقلية فربما تبلغ حد الإفراط وتسمى حينئذ شرها ويتفرع عليها الإفساد في الأرض بل إفساد صاحبها أيضًا، فإن اتباع شهوة البطن والفرج والإفراط فيه قد يؤدي إلى فساد المزاج واختلال العرض بين الأنام وربما تبلغ حد التفريط وتسمى حينئذ خمودًا وانطفاء، ويتفرع عليها فساد بنية صاحبها لانقطاع اعتدال البدن بمائيته وانقطاع نسله. وأما إذا انضمت إلى القوة العقلية وأطاعتها فحينئذ تكون معتدلة متوسطة بين طرفي الإفراط والتفريط وتسمى عفة وتنكسر سورتها وتنقاد لما دعاها إليه العقل من التقييد بالأحكام الشرعية والانزجار عما حرمه، فيتفرع عليها آثار جميلة من مجاهدة الهوى وترك الانهماك في الشهوات والاستمرار على الخير والصلاح. وكذا القوة الغضبية إذا انفردت عن القوة العقلية وبلغت حد الإفراط وتسمى حينئذ تهورًا يتفرع عليها قهر عباد الله وسفك دمائهم وإذا انحطت إلى درجة التفريط تسمى جبنًا فيضعف صاحبها عن إظهار الحق ودفع من يقصده بسوء ومضرة، وإذا انضمت إلى القوة العقلية واعتادت واستمرت على الخير تسمى شجاعة، ويتفرع عليها آثار جميلة كالإنصاف في المعاملات وترك الظلم والبغي والمطاوعة لما دعا إليه العقل. قوله: (مطواعة) أي مطيعة غاية الإطاعة وهي مفعالة لمبالغة الفاعل كالمطعام أي كثير الإطعام والقرى. قوله: (متمرنة) أي معتادة من قولهم: مرن على الشيء أي اعتاده واستمر عليه. قوله: (ولم يعلموا أن التركيب يفيد ما يقصر عنه الآحاد) أي البسائط فإن الجسم إذا تركب من الأجزاء المختلفة الطباع التي هي العناصر المكيفة بالكيفيات المتضادة وحصل بينها الفعل والانفعال وانكسرت سورة كل واحدة منها حصل منها مزاج متوسط وقوى متباينة ويتفرع عليها آثار مختلفة تقصر عنها البسائط كالإحاطة بالجزئيات. فإن الظاهر أن الملائكة عليهم السلام لبساطتهم ليس فيهم قوى جسمانية وحواس ظاهرة معدة كل واحدة منها لإدراك نوع من أنواع المدركات كالألوان والأصوات والطعوم والروايح، والكيفيات الملموسة كاللين والخشونة والحرارة والبرودة. فلا يحيط علمهم بالطعوم الجزئية المذوقة

بالجزئيات واستنباطِ الصناعات واستخراجِ منافعِ الكائنات من القوة إلى الفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف. وإليه أشار تعالى إجمالاً بقوله:

لانعدام القوة الذائقة فيهم، ولا الألوان الجزئية المبصرة لانعدام القوة الباصرة فيهم، ولا الأصوات الجزئية المسموعة لانعدام القوة السامعة، وكذا الحال في المشمومات والملموسات الجزئية. وليست فيهم الحواس الباطنة أيضًا فلا يحيط علمهم بالصورة الجزئية تخيلاً ولا بالمعاني الجزئية توهمًا ونحو ذلك بناء على أن العادة الإلهية جرت على أن لا يجعل إدراك الجزئيات باستعمال القوة العقلية إلا بواسطة القوة الجسمانية المعدة كل واحدة منها لإدراك نوع من المدركات، كالقوة العقلية المعدة لإدراك المعقولات، والحواس الظاهرة المعدة لإدراك المحسوسات الجزئية من الألوان والأصوات والطعوم والروائح، والكيفيات الملموسة كالحرارة والبرودة واللين والخشونة. ومن كان فاقدًا لهذه القوى كلاً أو بعضًا فات عنه إدراك ما يدرك بها، وكذا من فات عنه الحواس الباطنة كالقوة المتخيلة والواهمة والمتصرفة والتحليل والتركيب، فات عنه الفوائد المتفرعة كاستنباط الصناعات الخارجة عن العد والإحصاء واستخراج منافع الكائنات وخواصها من القوة إلى الفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف. فالمركب الذي هو آدم عليه الصلاة والسلام وذريته لما تميز عن الملائكة العلوية بهذه الفضائل رجح عليهم بالاستخلاف من حيث إن حقيقة البشر الخارجة عن تلك الحقيقة أشرف والله أعلم بحقيقة الحال. **قوله: (وإليه أشار تعالى إجمالاً)** أي أن غفلتهم عن فضيلة كل واحدة من القوتين إذا صارت مهذبة وعدم علمهم بأن التركيب يفيد ما تقصر عنه الآحاد البسيطة، وأنهم إنما نظروا إلى القوة العقلية وكونها داعية إلى المعرفة والطاعة على حيالها ولم يتفطنوا لكونها مهذبة مصلحة لتينك القوتين أشار إجمالاً بقوله: ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾ أي إنما خفي عليكم وجه الحكمة في ترجيح من ثبت فيه هاتان القوتان على من فقدتا فيه بالاستخلاف لغفلتكم عن فائدة التركيب. واقتصر في جوابهم على الإجمال تنبيهًا على أن الواجب على المكلف أن يعتقد إجمالاً بأن كل ما يصدر عنه سبحانه وتعالى إنما يصدر لحكمة بديعة ومصلحة مهمة ولا يجب عليه أن يعرف وجه تلك الحكمة والمصلحة على التفصيل. ثم إنه سبحانه وتعالى من غاية لطفه وإحسانه زادهم بيانًا وفصل لهم هذا المجمل حيث بيّن لهم من فضل آدم عليه الصلاة والسلام ما لم يكن معلومًا لهم بأن علم آدم الأسماء كلها ثم عرضها عليهم ليظهر كمال فضله عليهم وقصورهم عنه في العلم. ولعل المراد بتعليم آدم خلقه إياه بحيث يستعد لإدراك أنواع المدركات وإلهام معرفتها فإن الملائكة لم يخلقوا على ذلك الاستعداد فلم يتصور أن يلهموا معرفتها بأسرها، فلا يرد أن يقال: ما حصل بتعليم الله تعالى إياه ما لم يعلمه للملائكة لا يدل على فضيلته عليهم.

﴿قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ۝٣٠﴾ والتسبيح تبعيدُ الله تعالى عن السوء والنقصان وكذلك التقديس من سبح في الأرض والماء. وقدَس في الأرض إذا ذَهَبَ فيها وأبعَدَ ويقال: قدس إذا طهر لأنَّ مُطهِّر الشيء مُبعِّدٌ له عن الأقذارِ. وبحمدك في موضع الحال أي متلبسين بحمدك على ما ألهمتنا معرفتك ووفّقتنا لتسبيحك تدارَكُوا به ما أوهَمَ

قوله: (والتسبيح تبعيد الله تعالى عن السوء والنقصان) بأن يعتقد أنه سبحانه وتعالى منزه في ذاته وصفاته وأفعاله عن كل سوء ونقصان ويتكلم بما يدل عليه. روي عن الحسن البصري رضي الله عنه أنه قال: معنى قولهم: ﴿ونحن نسبح بحمدك﴾ نقول: سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم. وروي عن أبي ذر رضي الله عنه أنه دخل بالغداة على رسول الله ﷺ وبالعشي فقال: يا رسول الله بأبي أنت وأمي أي الكلام أحب إلى الله تعالى؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «ما اصطفاه الله لملائكته سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم». وروي أن عمر رضي الله عنه قال: يا رسول الله ما صلاة الملائكة فلم يرد عليه الصلاة والسلام عليه شيئًا فأتاه جبريل عليه الصلاة والسلام فقال له: يا نبي الله سألك عمر عن صلاة أهل السماء قال: «نعم» قال: اقرئه مني السلام وقل له وأخبره بأن أهل سماء الدنيا سجود إلى يوم القيامة يقولون: سبحان ذي الملك والملكوت، وأهل السماء الثانية قيام إلى يوم القيامة يقولون: سبحان ذي العزة والجبروت، وأهل السماء الثالثة ركوع إلى يوم القيامة يقولون: سبحان الحي الذي لا يموت. فهذا هو تسبيح الملائكة عليهم السلام. والتقديس التطهير، والقدس الطهارة ومنه الأرض المقدسة أي المطهرة، كذا في التفسير الكبير. والمصنف رحمه الله جعل التسبيح والتقديس مترادفين بمعنى نبعدك عما لا يليق بعظمتك وجلالك، ويكون الجمع بينهما في الآية للتأكيد والمبالغة في تنزيهه سبحانه وتعالى، وجعل التسبيح تفعيلاً من سبح المخفف والتقديس من قدس المخفف أيضًا بقوله: «ذهب» و «أبعد» أي صار بعيدًا فإذا نقلا إلى باب التفعيل صارا بمعنى «اذهب» و «ابعد» ثم علّل استعمال التقديس في معنى التطهير المبني على كونه بمعنى التبعيد بقوله: «لأن مطهر الشيء مبعد له عن الأقذار». **قوله**: (وبحمدك في موضع الحال) أي من المنوي في «نسبح» فهما حالان متداخلان أي حال في حال، والباء فيه للمصاحبة فتتعلق بمحذوف كما في نحو: جاءني زيد بثياب السفر أي ملتبسًا بها. وكلمة «ما» في قوله: «على ما ألهمتنا» مصدرية أي نحمدك على إلهامك إيانا معرفتك وعلى توفيقك إيانا لتسبيحك. وذكر المحمود عليه إشارة إلى أنه محذوف في نظم الآية لدلالة القرينة عليه، وبيّن فائدة التقييد بهذه الحال بأنها لتدارك ما أوهمه إسناد التسبيح إلى أنفسهم من العجب والافتخار حيث دفعوا به استقلالهم في التمكن من العبادة وقالوا: لولا إنعامك علينا بالتوفيق واللطف لم نتمكن من عبادتك.

إسنادُ التسبيح إلى أنفسهم. ونُقدّس لك نُطهِّر نُفوسَنا عن الذنوب لأجلك كأنهم قابَلوا الفسادَ المفسَّر بالشركِ عند قوم بالتسبيح، وسفْكَ الدماءِ الذي هو أعظمُ الأفعال الذميمة بتطهير النفس عن الآثام. وقيلَ: نقدّسك واللام مزيدة.

﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ إمّا بخلقِ علم ضروري بها فيه أو إلقاءِ في

قوله: (ونقدس لك نظهر نفوسنا عن الذنوب لأجلك) أي لأجل استحقاقك الطاعة بامتثال أوامرك والاجتناب عن معصيتك طلبًا لمرضاتك، فتكون اللام على معناها وهو كونها للعلة. وقيل: المعنى نقدسك فاللام مزيدة. وقيل: اللام فيه للبيان كما فيه: هيت لك وسقيا لك فكأنهم لما قالوا ﴿ونقدس﴾ قال الله تعالى لهم مستنطقًا إياهم لا مستفهمًا: لمن التقديس؟ فقالوا: لك. فعلى هذا تتعلق بمحذوف ويكون «لك» خبر مبتدأ محذوف أي تقديسًا هو لك إلا أن المناسب لقوله: «وكذلك التقديس» أن يقول: نقدسك نبعدك عن كل سوء لأجلك أي لأجل تنزهك عما لا يليق بألوهيتك وعلو شأنك ليطابق قوله: ﴿ونحن نسبح﴾ فإن معناه نبعدك. ولعله نظر إلى كون التأسيس خيرًا من التأكيد فإن التقديس إذا كان مرادفًا للتسبيح يكون ذكره لمجرد التأكيد والمبالغة بخلاف ما إذا كان بمعنى تطهير النفس عن الإثم، وإلى أن المقصود من إيراد الجملة الحالية وهو تقرير جهة الإشكال وبيان أن حالهم يخالف حال المجعول خليفة في كل واحد مما يتوقع منه وهو الإفساد بمعنى الإشراك بالله وتدنيس نفسه بقتل النفس ظلمًا فإنه يتوقع منه كل واحد من هذين الأمرين إنما يتم ويظهر بأن يفسر تقديسهم بتطهيرهم نفوسهم عن الذنب ليكون التقديس المذكور مقابلاً لظلم الخليفة نفسه بسفك الدماء. فالملائكة قابلوا إشراكه بالله تعالى بالتسبيح أي تنزيهه عن الشريك وقابلوا تدنيس نفسه بالآثام بتطهير نفوسهم عنها، وهذا المقصود إنما يتم بجعل التقديس بمعنى تطهير النفس عما دنسها به المجعول خليفة.

قوله: (وعلم آدم الأسماء كلها) قيل: ههنا جملة محذوفة يتم المعنى بها ويصح العطف وتقديرها: فجعل في الأرض خليفة وسماه آدم. ولما كانت هذه الجملة المشتملة على كون الخليفة مسمى باسم آدم ملحوظة في فحوى الكلام أبرز ذلك الاسم في قوله: ﴿وعلم آدم﴾ مبينًا من فضله ما لم يكن معلومًا عند الملائكة. وهذه الجملة يجوز أن لا يكون لها محل من الإعراب لاستينافها وأن تكون في محل الجر بعطفها على قوله: «قال ربك». و «علم» هذه متعدية على مفعولين وكانت قبل التضعيف متعدية إلى واحد لكونها بمعنى «عرف» فتعدت بالتضعيف إلى آخر، وتعليم الغير تحصيل العلم فيه وجعله عالمًا كالتسويد وهو تحصيل السواد. والتحريك وهو إيجاد الحركة والعلم الحاصل في البشر كسبي وموهبي محض لا كسب فيه للعبد أصلاً، بخلاف الكسبي فإنه فعل العبد كسبًا وفعل الله

روُعِه ولا يَفتقر إلى سابقةِ اصطلاحٍ ليتَسَلسَلَ. والتعليم فعل يترتّب عليه العلمُ غالبًا

تعالى خلقًا وهو العلوم الاستدلالية عند أهل السنة. والعلم الموهبي قسمان: قسم يحصل في العبد بمجرد خلق الله تعالى إياه بالذات من غير توقف على شيء آخر من حدس أو تجربة أو إلقاء ملك أو نحو ذلك، وقسم يحصل فيه بالإلهام الذي هو إلقاء في القلب بواسطة الملك. والمصنف أشار إليهما بقوله: «إما بخلق علم ضروري بها فيه» أي بالأسماء في آدم أو إلقاء في روعه فإن الإلقاء المذكور فعله تعالى بواسطة الملك كما في قوله عليه الصلاة والسلام: أن روح القدس نفث في روعي أن نفسًا لن تموت حتى تستكمل رزقها». وتعليم الله تعالى عباده يكون على أحد ثلاثة أوجه، وقد أشار إلى ذلك بقوله عز من قائل: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولًا﴾ [الشورى: ٥١] الآية فذكروا في مكالمته للبشر على أحد هذه الوجوه الثلاثة أن أشرفها ما كان بإرسال رسول يرى ذاته ويسمع خطابه كالنبي ﷺ مع جبريل عليه السلام، والثاني ما كان بإلقاء الكلام في السمع من غير رؤية المتكلم به كحال موسى ﷺ في ابتداء أمره، والثالث ما كان بوحي. والمراد بالوحي ههنا الإلقاء في الروع سواء كان بالذات أو بواسطة الملك. والأحاديث القدسية أي الربانية من قبيل الأول، ومنه أيضًا قوله تعالى: ﴿وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ﴾ [القصص: ٧] الآية وقوله: ﴿وَإِذۡ أَوۡحَيۡتُ إِلَى ٱلۡحَوَارِيِّـۧنَ﴾ [المائدة: ١١١] وقد يكون الوحي بمعنى التسخير كقوله تعالى: ﴿وَأَوۡحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحۡلِ﴾ [النحل: ٦٨] أي لأن يعمل ذلك العمل. والظاهر أن تعليم آدم عليه السلام إنما كان بخلق العلم في قلبه إما بالذات أو بواسطة الملك. والروع بضم الراء القلب. ومعنى تعليمه تعالى إياه أسماء المسميات أنه تعالى أراه الأجناس التي خلقها من الجواهر والأعراض وألقى في قلبه أن هذا اسمه «فرس» وهذا اسمه «بقر» وهذا اسمه «بعير» إلى تمام الأجناس، وعلمه أحوالها ومنافعها مثل أن قال: الفرس يصلح للركوب، والبقر لكراب الأرض، والبعير لحمل الأثقال، وكذا الحال في جميع أسماء المسميات وخواصها وما يتعلق بها من المنافع الدينية والدنيوية. **قوله:** (ولا يفتقر إلى سابقة اصطلاح) يعني أن تعليم الأسماء وهي الألفاظ والعبارات الدالة على المسميات سواء كان تعليمها بخلق علم ضروري بها في آدم أو بإلقاء في روعه، لا يحتاج إلى تقدم لغة اصطلاحية لأنه لو توقف التعليم والتكلم على تقدم اللغة وجريان الاصطلاح عليها لتوقف ذلك الاصطلاح على لغة متقدمة واصطلاح سابق وهلم جرًا، فإما أن يدور أو يتسلسل وكل منهما باطل ولم يتعرض المصنف للزوم الدور لأنه أراد بالتسلسل ما هو أعم مما يتحقق في ضمن الدور. واختلفوا في اللغات هل هي توقيفية أو موضوعة بوضع الناس واصطلاحهم: فذهب الأشعري والجبائي والكعبي إلى الأول وقالوا: إن الله تعالى وضع بإزاء كل واحد من المعاني

ولذلك يقال: علّمتُه فلم يتعلم. وآدم اسم أعجمي كآزَرُ وشالَخ، واشتقاقُه من الأدُمَةِ أو الأدَمَةِ بالفتح بمعنى الأسوة أو مِن أَديم الأرض، لِمَا روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه

والمسميات لفظًا يعبر به عنه وخلق علمًا ضروريًا بأن تلك الألفاظ موضوعة لتلك المعاني، واحتجوا عليه بقوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ فإنه تعالى جعل الأسماء معلمة ولا معنى لكونها معلمة إلا كونها توقيفية. وذهب أبو هاشم إلى أنه لا بد من تقدم لغة اصطلاحية تخصصه بمدلول معين بوضع الناس واصلاحهم على اختصاصه به، واحتج عليه بأنه لو حصل العلم الضروري بأنه تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع أن ذاته تعالى معلومة بالاستدلال وذلك محال، فثبت أن القول بالتوقيف فاسد. وأجيب عنه بأن كونها توقيفية لا يستلزم حصول العلم الضروري بأن الله تعالى وضع هذه الأسماء لهذه المسميات حتى يرد أن يقال: كيف يتصور أن تكون ذات الله تعالى معلومة بالاستدلال وتكون صفته معلومة بالضرورة؟ بل يجوز كونها توقيفية على معنى أن يخلق علمًا ضروريًا بأن واضعًا وضع هذه الأسماء لهذه المسميات من غير تعيين أن ذلك الواضع هو الله تعالى أو الناس. فعلى هذا لا يرد ما ذكر. **قوله:** (ولذلك) أي ولكون ترتب العلم على التعليم أكثريًا لا كليًا يقال: علمته فلم يتعلم. وفيه بحث لأن التعليم كما مر تحصيل العلم للغير كما أن التسويد تحصيل السواد، فيكون التعلم مطاوعًا للتعليم ولازمًا له لزوم قبول الأثر لتأثير. فينبغي أن يكون ترتب العلم على التعليم كليًا لا أكثريًا، وقولهم: علمته فلم يتعلم من قبيل المجاز لأن علمته بمعنى باشرت طريق تعليمه ولم أقصر في السعي لكنه تعالى لم يخلق فيه العلم لا بمعنى حصلت فيه العلم وإلا لما جاز أن يقال: فلم يتعلم.

قوله: (واشتقاقه) مبتدأ وقوله: «تعسف» خبره. ووجه كونه تعسفًا أن اشتقاق الاسم الأعجمي من اللفظ العربي خلاف الظاهر والألفاظ التي جعلوا لفظ آدم مشتقًا منها ألفاظ عربية. واختلف القائلون باشتقاقه: فمنهم من قال: إنه مشتق من الأدمة بضم الهمزة وسكون الدال وهي السمرة لون الأسمر وهي حمرة قيل إلى السواد. وقيل: إنه مشتق من أدمة بالفتحات الثلاث وهي الأسوة والقدوة وهي بضم الهمزة وكسرها اسم لما يأتسي الشخص به أي يقتدي بسببه الذي هو وجه الاقتداء به، يقال: لي في فلان أسوة أي خصلة اقتدي به بسببها ومثله القدوة لفظًا ومعنى. وقد تطلق القدوة على المقتدى به مبالغة، ومنه قولهم في المدح: قدوة العلماء وكذلك الأدمة والأسوة. وفي الصحاح: يقال: جعلت فلانًا أدمة أهله أي أسوتهم. والأدمة تطلق أيضًا على باطن الجلد الذي يلي اللحم والبشرة على ظاهره. **قوله:** (أو من أديم الأرض) أي من وجهها سمي آدم باسم ما خلق هو منه، وسهلها لينها وحزنها غليظها، وأخيافًا أي مختلفين على حسب اختلاف ألوان الأرض وأوصافها، فمنهم

تعالى «قبَضَ قبضةً من جميع الأرض سهلها وحزنها فخَلَق منها آدم فلذلك يأتي بَنُوه أخيَافًا». أو من الأدم أو الأدمة بمعنى الأُلفة تعسُف كاشتقاق إدريسَ من الدَرس، ويعقوبَ من العَقب، وإبليس من الإبلاس. والاسمُ باعتبار الاشتقاق ما يكون علامةً للشيء ودليلاً يرفعه إلى الذهن من الألفاظ والصفات والأفعال، واستعماله عرفًا في اللفظ

الأحمر والأبيض والأسود واللين والغيظ. يقال: الناس أخياف أي مختلفون وأخوة أخياف إذا كانت أمهم واحدة والآباء شتى. **قوله:** (أو من الأدم أو الأدمة) بضم الهمزةً وسكون الدال فيهما. وفي الصحاح: الأدم الألفة والاتفاق يقال: آدم الله بينهما أدمًا أي أصلح وألف، وكذلك آدم الله بينهما فعل وأفعل بمعنى. وفي الحديث: «لو نظرت إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما» بمعنى أن يكون بينكما المحبة والألفة والاتفاق، فسمي آدم به لأن الله تعالى ألّف بينه وبين حواء أو جمع بينه وبين كرامات. **قوله:** (كاشتقاق إدريس من الدرس) أي كما أن القول باشتقاق إدريس من الدرس لكثرة دراسته العلوم تعسف، وكذا القول باشتقاق يعقوب من العقب لمجيئه على عقب إسحٰق عليهما السلام، وباشتقاق إبليس من الإبلاس وهو اليأس ليأسه من رحمة الله تعالى. فإن جميع ذلك تعسف لما ذكر. **قوله:** (والاسم باعتبار الاشتقاق) يعني أن لفظ الاسم باعتبار اشتقاقه من السمة كما هو رأي الكوفيين ما يكون علامة للشيء بأن يكون لفظًا موضوعًا بإزائه أو صفة أو حالاً من أحواله كمنفعته ومضرته وحلاوته وبياضه وسائر كيفياته المحسوسة والمعقولة والمتخيلة والمتوهمة، أو فعلاً من أفعاله مثل: قرأته وكتابته وخياطته ونحو ذلك. فإن جميع ذلك علامة دالة على نفس ذلك الشيء وذاته فهو من قبيل الأسماء بمعنى ما يكون علامة للشيء ودليلاً يرفعه إلى الذهن وكلمة «من» في قوله: «من الألفاظ والصفات والأفعال» بيان ما في قوله: «ما يكون علامة». وباعتبار اشتقاقه من السمو كما ذهب إليه البصريون ما يكون دليلاً على الشيء بحيث يرفعه إلى الذهن كالألفاظ والصفات والأفعال، فإن كل واحد منها دليل على ذات الشيء وماهيته فيكون اسمًا له ساميًا مرتفعًا عليه فقوله: «ما يكون علامة» إيماء إلى اشتقاقه من السمة وهي العلامة وقوله: «دليلاً يرفعه» إيماء إلى اشتقاقه من السمو وهو الارتفاع والعلو.

قوله: (واستعماله عرفًا) أراد بالعرف ههنا العرف العام الذي لم يتعين ناقله، وبالاصطلاح العرف الخاص المنسوب إلى أهل العربية، وأراد بالمخبر عنه الاسم المعدود في أقسام الكلمة والخبر وإن كان يتناول الاسم والفعل إلا أنه أراد به الفعل خاصة بقرينة المقابلة، وأراد بالرابطة الحرف فإنه لعدم دلالته على معنى في نفسه يحتاج إلى كلام مركب من الخبر والمخبر عنه، فهذه الأقسام الثلاثة أقسام اللفظ الموضوع والمفرد. فلفظ الاسم في اصطلاح أهل العربية يراد به ما هو قسيم للمركب والفعل والحرف، وفي العرف العام يعم

الموضوع لمعنى سواء كان مركبًا أو مفردًا مخبرًا عنه أو خبرًا أو رابطةً بينهما، واصطلاحًا في المفرد الدال على معنى في نفسه غيرِ مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة. والمراد في الآية إما الأول أو الثاني، وهو يستلزم الأوّلَ لأنّ العلم بالألفاظ من حيث الدلالة متوقف على

جميع الألفاظ الموضوعة كلامًا كان أو كلمة اسمًا أو فعلاً أو حرفًا، وباعتبار اشتقاقه من السمة أو السمو يتناول أيضًا الصفات والأفعال. قال الإمام الرازي رحمه الله: من الناس من قال: قوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء﴾ أي علمه صفات الأشياء ونعوتها وخواصها. والدليل عليه أن الاسم اشتقاقه إما من السمة أو من السمو، فإن كان من السمة كان الاسم هو العلامة وصفات الأشياء وخواصها دالة على ماهياتها فصح أن يكون المراد من الأسماء الصفات. وإن كان من السمو فكذلك لأن دليل الشيء كالمرتفع عليه، فإن العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالمدلول فصفات الأشياء وخواصها باعتبار كونها دلائل دالة على ماهياتها كانت أسماء سامية مرتفعة على تلك الماهيات، فثبت أنه لا امتناع في أن يقال: قوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء﴾ معناه علمه صفات الأشياء ونعوتها وخواصها. هذا كلامه. ولعل الوجه في تعميم المراد من لفظ الاسم لغير الألفاظ الموضوعة من الصفات والصنايع أن وجه الحكمة في تعليم آدم عليه السلام ما لم تعلمه الملائكة إظهار فضله عليهم وليس كبير فضل للعلم بمجرد العبارة الدالة على المسميات وخواصها وأحوالها، لأن العلم بالماهيات وعوارضها أهم من العلم باللغات فتكون الفضيلة في العلم بالحقائق أظهر من الفضيلة الحاصلة بالعلم باللغات الذي هو من وظائف الصبيان. وكيف يجوز أن يقال: جعل آدم عالمًا في ملكوت السمٰوات والأرض؟ بحيث صار شيخًا مدرسًا للملائكة بمجرد تعلم لغات وأسماء، فلما جاز تعميم الأسماء للألفاظ الموضوعة والصفات بحسب اللغات كان الحمل على العموم أولى. فلذلك ذكر المصنف أولاً معناه باعتبار اشتقاقه ثم ذكر معناه العرفي المتناول للألفاظ الموضوعة مطلقًا، ثم قال: «والمراد بلفظ الأسماء المذكورة في الآية» أما المعنى الأول وهو ما يفهم منه باعتبار اشتقاقه أو الثاني وهو المعنى العرفي، ثم قال: «وهو يستلزم الأول» يعني أن تعليم الأسماء بمعنى الألفاظ الموضوعة للمعنى يستلزم تعليم الأسماء بالمعنى الأعم المتناول لكل ما يكون علامة لذات الشيء من الألفاظ أو الصفات والأفعال، فإن كل واحد من الصفات القائمة بالغير والأفعال الصادرة عنه من قبيل المعاني المدلول عليها بالألفاظ. فمن علم الألفاظ من حيث دلالتها على معانيها الوضعية فهو لا يعلم الاسم بالمعنى المتناول للألفاظ والمعاني، لأن معرفة الأسماء من حيث دلالتها على المسميات لا تحصل إلا بمعرفة المسميات أنفسها وحصول صورها في الذهن، ولا وجه لأن يراد بلفظ الأسماء في الآية المعنى الاصطلاحي إذ لا فضيلة يعتد بها في تعلم الاسم النحوي

العلم بالمعاني. والمعنى أنه تعالى خلقه من أجزاءٍ مختلفةٍ وقوىً متباينةٍ مستعدًّا لإدراك أنواعِ المدرَكات من المعقولات والمحسوسات والمتخيلات والموهومات وألهَمه معرفةَ ذواتِ الأشياء وخواصِّها وأسمائِها وأصولِ العلوم وقوانين الصِناعاتِ وكيفيّةِ الآتِها.

﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ الضمير فيه للمسميات المدلولِ عليها ضمنًا إذ

الاصطلاحي. قال الإمام: إن أهل النحو خصصوا لفظ الاسم بالألفاظ المخصوصة لكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به. **قوله:** (والمعنى) أي معنى قوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء﴾ أنه تعالى خلقه من أجزاء لطيفة فإن أصل أجزائه العناصر الأربعة، وأجزاء بنيه لحم وشحم وعظم وعرق وقلب وكبد ومعي وقوى متباينة بعضها مختصة بالبدن وبعضها بالنفس الناطقة، وحصل له بحسب القوى المختلفة معارف مختلفة وأحوال متفاوتة. فإن له بحسب الحواس الخمس معارف محسوسة وبحسب العقل معارف معقولة وبحسب الوهم والخيال معارف موهومة مخيلة، وحصل له بحسب التراكيب البدنية وبسائطها أفعال متباينة ومهن متفاوتة كالكتابة والخياطة والنجارة وسائر الصناعات، وكل ذلك معدوم في الملك لانعدام كثافة الجسم المركب من الأجزاء المختلفة وما يتفرع عليها من القوى الجسمانية المتباينة والحواس الظاهرة والباطنة فيفوت عنه الإدراكات المبنية عليها. فإن المحسوس لا يدركه خصوصًا إلا ذو الحاجة والمهن البدنية لا يتعاطاها إلا من ركب تركيب الإنسان من القوى البدنية المتفاوتة ولا يصلح للخلافة في الأرض إلا المركب الجامع لجميع القوى الإنسانية والملكية. **قوله:** (وألهمه) عطف على قوله: «خلقه مستعدًا لإدراك أنواع المدركات» يعني أنه لم يبقه على الاستعداد المحض بل أخرجه كماله من القوة إلى الفعل حيث ألهمه معرفة ذوات الأشياء أي حقائقها التي كل واحدة منها مغايرة لما عداها ومعرفة ما يخصها من الصفات والمنافع والمضار، ومعرفة أسمائها أي الألفاظ الموضوعة بإزائها، ومعرفة أصول العلوم أي قواعدها الكلية، وقوانين الصناعات أي الأمور الكلية التي يحتاج إليها في الصناعات والحرف. والمقصود من هذا الكلام أي من بيان معنى قوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء﴾ رفع سؤال يرد ههنا من قبل الملائكة بأن يقولوا لا يلزم من علمه وإنبائه ما لا نعلمه ولا نقدر على الإنباء به فضله علينا فإنه إنما علم ذلك بتعليمك إياه ونحن إنما لم نعلمه لعدم تعليمكه إيانا، وإنما يلزم فضله علينا أن لو علم بلا تعليم. وحاصل الجواب أن المراد بتعليمه خلقه بحيث يستعد لإدراك أنواع المدركات المذكورة وإلهام معرفة تلك الأمور المسطورة بخلاف الملائكة فإنهم لم يخلقوا على ذلك الاستعداد فلم يتصور إلهامهم معرفة تلك الأمور.

قوله: (الضمير فيه) أي الضمير المنصوب في قوله ﴿ثم عرضهم﴾ لكونه ضميرًا لعقلاء الذكور لا يصح رجوعه إلى الأسماء سواء أريد به الألفاظ الموضوعة مطلقًا أو ما يدل عليه

التقدير أسماء المسميات فحذف المضاف إليه لدلالة المضاف عليه وعُوِّضَ عنه اللامُ كقوله تعالى: ﴿وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا﴾ [مريم: ٤] لأن العَرضَ للسؤال عن أسماء المعروضات لا يكون المعروضُ نفسَ الأسماء سيّما إن أريد به الألفاظ، والمراد به ذوات الأشياء

لفظ الأسماء باعتبار اشتقاقه. ولو كان المراد رجوعه إلى الأسماء لقيل: عرضهن أو عرضها. وجعل المسميات مدلولاً ضمنيًا للفظ الأسماء بناء على كون اللام فيه عوضًا عنها ونائبًا منابها كما في قوله تعالى: ﴿وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا﴾ [مريم: ٤] فإن أصله اشتعل رأسي فحذف ضمير المتكلم وعوض عنه اللام. **قوله: (لدلالة المضاف)** وهو الأسماء عليه أي على المضاف إليه لأن الاسم اسم لمسماه موضوع بإزائه فلا ينفك عن الدلالة عليه، وكون اللام عوضًا عن المضاف إليه إنما ذهب إليه الكوفيون. وأما البصريون فهم يجعلون اللام في مثله للعهد، والمعهود المضاف إليه المحذوف للعلم به فإنه لما كان معلومًا يؤتى بلام التعريف للإشارة إليه كما في قوله تعالى: ﴿وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا﴾ [مريم: ٤] فإنه لما تقدم قوله: ﴿إِنِّي وَهَنَ ٱلۡعَظۡمُ مِنِّي﴾ [مريم: ٤] كان ضمير المتكلم دليلاً على أن المراد رأسي فحذف ياء المتكلم للعلم به وأتى بلام التعريف للإشارة إلى المعهود. وما نحن فيه ليس من هذا القبيل إذ لا معهود في قوله: ﴿وعلم آدم الأسماء﴾ حيث قال: «إذ التقدير أسماء المسميات» ولم يقل: إذ التقدير وعلم آدم مسميات الأسماء. أما اعتبار الحذف فليحصل مرجع الضمير لأن ضمير عرضهم للمسميات بالاتفاق فلو لم يعتبر الحذف للزم الإضمار قبل الذكر، وأما اعتبار كون المحذوف هو المضاف إليه دون المضاف فلأنه لو كان المحذوف هو المضاف لكان المناسب أن يقال: أنبئوني هؤلاء يا آدم أنبئهم بهم فلما أنبأهم بهم بدل قوله: أنبئوني بأسماء هؤلاء يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم. **قوله: (لأن العرض للسؤال عن أسماء المعروضات)** علة لقوله: «الضمير فيه للمسميات» كأنه قيل: إنما قلنا الضمير فيه للمسميات المدلول عليها ضمنًا لأن العرض للسؤال عن أسماء المعروض لا عن نفس الأسماء وإلا لكان المعنى ثم عرض الأسماء على الملائكة فقال لهم: أنبئوني بأسماء الأسماء. ولا معنى له. **قوله: (سيما أن أريد به)** أي بالأسماء المعروضة الألفاظ الموضوعة الذي هو المعنى العرفي له فإن عدم كون المعروض نفس الأسماء حينئذ يكون في غاية الظهور، بخلاف ما إذا أريد معناه باعتبار الاشتقاق وهو ما يكون علامة للشيء ودليلاً يرفعه إلى الذهن من الألفاظ والصفات والأفعال فإنه يتصور حينئذ أن يسأل عن أسماء الأسماء بالمعنى المذكور في الجملة. **قوله: (والمراد به ذوات الأشياء)** أي والمراد بلفظ المسميات في قولنا: أسماء المسميات هو ذوات الأشياء إن أريد بالأسماء مدلولها باعتبار الاشتقاق لأن الاسم إذا كان بمعنى العلامة التي ترفع الشيء إلى الذهن يكون الشيء هو ذات ذلك الشيء المدلول عليه

أو مدلولات الألفاظ وتذكيره لتغليب ما اشتمل عليه من العقلاء. وقرىء عَرضهن وعرضها على معنى عرض مسمياتهن أو مسمياتها.

﴿فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ﴾ تبكيتٌ لهم وتنبيهٌ على عجزهم عن أمر الخلافة إن التصرف والتدبير وإقامة المعدلة قبل تحقق المعرفةِ والوقوفِ على مراتب

بالعلامة. **قوله:** (أو مدلولات الألفاظ) هذا على تقدير أن يراد بالاسم اللفظ الموضوع لمعنى فيكون المسمى بمعنى الموضوع له. **قوله:** (وتذكيره لتغليب ما اشتمل عليه من العقلاء) جواب عما يقال: إذا كان ضمير عرضهم راجعًا إلى المسميات بمعنى ذوات الأشياء أو مدلولات الألفاظ كان الظاهر أن يقال: عرضهن أو عرضها فلِمَ ذكر الضمير الراجع إليها؟ وتقرير الجواب أن المسميات لما اشتملت على العقلاء من الجن والإنس والملائكة غلبوا على غيرهم فعبر عن الجميع بما يعبر به عن العقلاء، ومعنى العرض في اللغة الإظهار، ومنه عرض الجارية على المشتري وعرض الجند على السلطان، ويقال: عرضت المتاع للبيع إذا أظهرته للمشتري قال الله تعالى: ﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِّلْكَافِرِينَ عَرْضًا﴾ [الكهف: ١٠٠] قال الغزالي: أي أبرزناها حتى رأوها. وقال مقاتل: إن الله تعالى خلق كل شيء من الحيوان والجماد ثم علم آدم أسماءها ثم عرض تلك الشخوص الموجودات على الملائكة ولذلك قال: ﴿ثم عرضهم﴾ وقيل: إنه تعالى عرضهم أمثال الذر. وكلمة «ثم» دلت على تراخي العرض عن التعليم ليتقرر التعليم في قلبه ويتحقق أثره فيه ثم يستخبره عما تحقق، ولما لم يكن بين عرضها للملائكة وقوله لهم: ﴿أنبئوني﴾ تراخ ومهلة عطف قوله تعالى: ﴿أنبئوني﴾ على قوله: «ثم» عرضهم بالفاء. **قوله:** (على معنى عرض مسمياتهن) أي في قراءة عرضهن. وقوله: «أو مسمياتها» أي في قراءة عرضها فالضمير أن المنصوبان في عرضهن وعرضها للأسماء بتقدير المضاف فيهما وهو المسميات المضافة إلى الضمير واحتيج إلى اعتبار حذف المسميات مضافًا إلى الضمير فيهما بناء على ما مر أن المقصود من المعرفة السؤال عن أسماء الأشياء المعروضة على الملائكة، فلا يكون المعروض نفس الأسماء بل هو مسمياتها فلذلك جعل التقدير عرض مسمياتهن أو مسمياتها.

قوله: (تبكيت لهم) التبكيت الإلزام والإسكات. فإنهم لما قالوا: ما يتضمن استبعاد استخلاف المفسد السفاك وترجيحه على أهل التسبيح والتقديس، بكتهم بإظهار فضل من أراد استخلافه عليهم وعجزهم عما قدر هو عليه. وهو جواب عما يقال من أن الله تعالى قد علم عجزهم عن الإنباء وأنهم سيقولون: ﴿لا علم لنا﴾ فلِمَ استنبأهم بقوله: ﴿أنبئوني بأسماء هؤلاء﴾ وليس هذا إلا تكليف ما لا يطاق، وهو وإن جاز عقلاً عند الأشاعرة لكن غير واقع بالنص؟ والجواب أن المقصود من هذا الاستنباء ليس وجود الإنباء بل المقصود تبكيتهم

الاستعدادات وقدرِ الحقوق محالٌ. وليس بتكليف ليكون من باب التكليف بالمحال. والإنباءُ إخبار فيه إعلام ولذلك يجري مجرى كل واحد منهما. ﴿إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝٣١﴾ في زعمكم أنكم أحقّاءُ بالخلافة لعصمتكم أو أن خلقَهم واستخلافَهم

وإظهار عجزهم لهم. ويدل على ذلك قوله: ﴿إن كنتم صادقين﴾ فإن صيغة «افعل» تجيء لغير الإيجاب والتكليف كالتعجيز. قيل: لولا أن العلم أفضل من العمل لم يبكت الله تعالى الملائكة بالعلم حين عرضوا العمل بقولهم: ﴿نحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾ قال الإمام: لما أراد الله تعالى إظهار فضل آدم لم يظهره إلا بالعلم فلو كان في الإمكان شيء أشرف من العلم لكان إظهار فضله بذلك الشيء لا بالعلم. **قوله: (والإنباء إخبار فيه إعلام)** الظاهر أن المراد بالإخبار التلفظ بالجملة الخبرية، وبالإعلام إفادة المخاطب نفس الحكم الذي هو وقوع النسبة كما في نحو: زيد قائم لمن لا يعرف أنه قائم. وليس المراد به إفادة كون المخبر عالمًا بالحكم كما في قولك: حفظت التوراة لمن حفظها، إذا لم يسمع استعمال لفظ الإنباء في إعلام لازم فائدة الخبر قال الراغب: الأنباء إخبار فيه إعلام وهو متضمنٍ لهما ولذلك كان كل إنباء إخبارًا وليس كل إخبار إنباء، وكل نبأ علم وليس كل علم نبأ. ولكون الإنباء متضمنًا لهما ومشتملاً عليهما أجري مجرى كل واحد منهما فقيل: أنبأته بكذا كما يقال: أخبرته بكذا وأنبأته كذا كما يقال: أعلمته كذا. ولا يقال نبأ إلا لكل خبر يقتضي العلم كالمتواتر وهو خبر الله تعالى وخبر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وما جرى مجراهما. فعلى هذا يكون إلا نبأ حقيقة في الإخبار الذي فيه إعلام كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ﴾ [البقرة: ٣٣] أي أخبرهم وأعلمهم بأسمائهم، وأما الإنباء في قوله تعالى: ﴿أنبئوني بأسماء هؤلاء﴾ فليس بحقيقة لكونه بمعنى مجرد الإخبار الخالي عن الإعلام لاستحالة الإعلام في حقه تعالى بل هو فيه مجاز مرسل من قبيل ذكر اسم الكل وإرادة الجزء. فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون لفظًا مشتركًا بين الكل والجزء؟ قلنا: لما تقرر عندهم من أن المجاز خير من الاشتراك اللفظي لكثرة المجاز بالنسبة إلى المشترك، ولأن المجاز إنما يحتاج إلى القرينة عند استعماله في المعنى المجازي بخلاف المشترك فإنه يحتاج إليها في جميع استعمالاته. وجواب الشرط في قوله تعالى: ﴿إن كنتم صادقين﴾ محذوف حذف الدلالة ما قبله عليه وهو قوله: ﴿أنبئوني بأسماء هؤلاء﴾ وتقدير الكلام إن كنتم صادقين في زعمكم فأنبئوني بأسماء هؤلاء وهذا مذهب جمهور البصريين. وأما الكوفيون فإنهم يرون أن الجواب هو المتقدم، وهو مردود بأن المقدم على الشرط في نحو قولنا: أنت ظالم إن فعلت كذا لو كان هذا الجواب لوجب الفاء معه متأخرًا.

قوله: (في زعمكم أنكم أحقاء بالخلافة لعصمتكم) لما كان توصيف المتكلم بالصدق

وهذه صفتُهم لا يليق بالحكيم، وهو وإن لم يُصرِّحُوا به لكنه لازمُ مقالتِهم.

مبنيًا على كون النسبة التي هي مدلول كلامه مطابقة لما في الواقع استلزم توصيف الملائكة بالصدق أن يصدر عنهم كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة أولاً تطابقه. فالمصنف بيّن ذلك الكلام بقوله: «في زعمكم أنكم أحقاء بالخلافة أو أن خلقهم واستخلافهم وهذه صفتهم لا يليق بالحكيم فأنبئوني بأسماء هؤلاء». والمعنى أنكم إن كنتم صادقين في زعمكم أولويتكم للخلافة أو في زعمكم كون استخلافهم مخالفًا للحكم فقد ادعيتم العلم بالأمور الخفية فلزمكم أن تعلموا أسماء هذه المعروضات فأنبئوني بأسمائها فإنها ليست بهذه المرتبة في الخفاء. ووجه إيراد الشرطية المذكورة في هذا المقام على تقدير أن يكون معناه إن كنتم صادقين في زعمكم أنكم أحقاء بالخلافة أنهم لما قالوا على طريق الاستفسار عن الأمر الذي رجح آدم وذريته مع ما هو متوقع منهم على الملائكة المعصومين في الاستخلاف والتعجب من أن يستخلف لإصلاح الأرض من يفسد فيها والاستكشاف عما خفي عليهم من الحكمة التي بهرت تلك المفاسد وألغتها ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾ أجابهم الله تعالى أولاً بقوله: ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾ حيث بيّن إجمالاً أن من يستخلف أحقاء بذلك. ثم بيّن بعض ما أجمل فيهم مما يستحقون لأجله أن يستخلفوا فقال ما معناه: إن كنتم صادقين في زعمكم أنكم أحقاء للخلافة منهم لعصمتكم دونهم فأظهروا فيكم ما به تستحقون الخلافة لتظهر مساواتكم إياهم في ذلك حتى يصح منكم دعوى الرجحان عليهم بعصمتكم دونهم. فإن الخلافة تقتضي الحكم بالحق وإقامة المعدلة بين العباد وهي لا تتأتى إلا بالتحلي بالفوائد العلمية ومعرفة ذوات الأشياء وخواصها وأفعالها ليتمكن بها من التدبر في المصالح والمهمات وإعطاء كل ذي حق حقه من غير زيادة ولا نقصان، فمن ادعى رجحانه عليهم نظرًا إلى عصمته فعليه أن يثبت أولاً تحقق ما به يستحق الخلافة فيه. **قوله**: (وهذه صفتهم) جملة حالية من الضمير المجرور في استخلافهم واقعة بين اسم «إن» وخبرها الذي هو قوله: «لا يليق بالحكيم» لما زعموا ذلك أجابهم الله تعالى بأن قال: إن كنتم صادقين فيما زعمتموه فأنبئوني بأسماء هؤلاء فإن قوله: ﴿أنبئوني بأسماء هؤلاء﴾ أمر تعجيز وتبكيت يظهر به فضل آدم على الملائكة عليه وعليهم السلام فضلاً راجحًا على ما فيه من المفاسد بحيث لا ينظر إليها في جنبه. ومعلوم أن خلق ما يغلب خيره حكمة بالغة لائقة بالحكيم لما مرّ من أن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير. **قوله**: (وهو وإن لم يصرّحوا به) أي كل واحد من الزعمين المذكورين صح نسبته إليهم مع أنهم لم يصرحوا بشيء من ذلك بناء على أنهم صرحوا بما يستلزم ذلك فكأنهم صرحوا به. فإن الزعم الأول لازم لقولهم: ﴿ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾ والزعم الثاني لازم لقولهم:

والتصديقِ كما يتطرق إلى الكلام باعتبار منطوقه قد يتطرق إليه بغَرَض ما يلزم مدلولَه من الإخبار وبهذا الاعتبار يعتري الإنشاءاتِ.

﴿قَالُوا۟ سُبۡحَـٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَاۤ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَاۤۖ﴾ اعترافٌ بالعجزِ والقصورِ وإشعارٌ بأنّ

﴿أتجعل فيها من يفسد فيها أو يسفك الدماء﴾ **قوله**: (**والتصديق كما يتطرق**) تتمة لقوله: «وهو وإن لم يصرحوا به» الخ وهو إشارة إلى جواب ما يقال: إن الملائكة حين قيل لهم ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ لم يقولوا إلا جملة استفهامية مقيدة بجملة حالية وهي قولهم: ﴿أتجعل فيها﴾ إلى قولهم: ﴿ونقدس لك﴾ والجملة الإنشائية لا يتطرق إليها التصديق والتكذيب فما وجه أن يقال لهم: ﴿إن كنتم صادقين﴾. **قوله**: (**بغرض ما يلزم مدلوله**) بفتح الغين المعجمة و «ما» الإبهامية أي يتطرق إليه التصديق باعتبار غرض ما يلزم مدلول الكلام، وباعتبار هذا الغرض اللازم لمدلول الكلام يعتري التصديق الإنشاءات أي يعرضها. فإن السائل إذا قال مستفهمًا: أزيد في الدار؟ وقال: أعطني كذا فإن غرضه اللازم لكلامه الأول التنبيه على جهله بكون زيد في الدار، ولكلامه الثاني التنبيه على حاجته وافتقاره. فباعتبار هذا الغرض صح أن يقال: هو صادق أو كاذب وقد كذب الله تعالى المنافقين في قولهم: ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ﴾ [المنافقون: ١] والحال أن منطوق كلامهم إنشاء الشهادة فإن التكذيب فيه راجع إلى هذا الخبر الضمني اللازم لمقالتهم لأن الشهادة إنما تكون على علم ومواطأة قلب.

قوله: (**اعتراف بالعجز والقصور**) أي بالعجز عن علم ما سئلوا عنه لما كان قول الملائكة: ﴿لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾ جملة خبرية ولم تكن الملائكة بصدد الإخبار بمضمونها لله تعالى لأن قصد من هو بصدد الإخبار من إيراد الجملة الخبرية إفادة المخاطب إما الحكم أو كونه عالمًا به. والمخاطب بهذه الجملة الخبرية وهو الله تعالى عالم بكل واحد من الأمرين فلا يتصور أن يكون قصد الملائكة بها إفادة حكمها ولا إفادة كونهم عالمين بحكمها، فوجب أن يكون مقصودهم من إيرادها أغراضًا أخر سوى إفادة الحكم ولازمه مما يناسب المقام. وذكر المصنف من تلك الأغراض أربعة أمور: الأول أنهم قالوا ذلك على وجه الاعتراف بالعجز والتسليم بأنهم لا يعلمون ما سئلوا عنه وذلك لأنهم قالوا: إنا لا نعلم إلا الذي علمتنا فإذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه؟ والثاني أنهم قالوا ذلك للإشعار بالأمرين المذكورين اللذين أحدهما: الإشعار بأن سؤالهم بقولهم: ﴿أتجعل فيها﴾ الخ استكشاف عن الحكمة المخفية المقتضية للخلافة وليس باعتراض، لأن قولهم: ﴿لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾ يأبى عن كون السؤال المذكور على وجه الاعتراض لأن الاعتراض لا يلائم حال من يعترف بجهله بل الملائم له استفسار، لأن الجهل بالشيء يقتضي استعلامه لأن المرء تواق لما لم

سؤالَهم كَانَ استفسارًا ولم يكن اعتراضًا وأنه قد بانَ لهم ما خفي عليهم من فضل الإنسان والحكمة في خلقه، وإظهارٌ لشكر نعمته بما عرّفهم وكشفَ لهم ما اعتقل عليهم ومراعاةٌ للأدب بتفويض العلم كله إليه. وسبحان مصدر كغفران ولا يكاد يستعمل إلاّ مضافًا

يسأله. وثانيهما الإشعار بأنه قد بان لهم ما كان خفي عليهم من فضيلة الإنسان المعني التي استحق بها الاستخلاف وإقامة المعدلة بين العباد، فإن اعترافهم بعجزهم عن الإنباء المذكور مع علمهم بقدرة آدم عليه السلام عليه يشعر بأنه قد بان لهم ذلك فظهر أنهم إنما أوردوا تلك الجملة الخبرية للإشعار بالأمرين المذكورين. والثالث أنهم قصدوا بإيراد الجملة المذكورة إظهار شكر نعمته تعالى بتعريفه إياهم وكشفه لهم ما اعتقل عليهم أي خفي وانعقد واشتبه عليهم من حال الخليفة ووجه استحقاقه للخلافة وإن كان إيرادها طريقًا إلى إظهار شكر نعمته تعالى، لأن التسبيح ثناء لله تعالى بتنزيهه عما لا يليق بعظمة جلاله. والعبادة مطلقًا قولية كانت أو فعلية شكر لله تعالى بمقابله نعمته فإن قيل: إن فضيلة الإنسان إنما بانت لهم بعدما قال تعالى لآدم عليه السلام: ﴿يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡۖ﴾ [البقرة: ٣٣] فأنبأهم بها فكيف يصح أن يكون قولهم قبل ذلك إشعارًا بأنه قد بان لهم ما كان خفي عليهم من فضيلة الإنسان وإظهارًا لشكر نعمة تعريفه تعالى إياهم بذلك؟ فالجواب تسليم أن ظهور فضيلة الإنسان متأخر عن إنباء آدم عليه السلام بالأسماء المذكورة إلا أن ذلك لا ينافي كون قول الملائكة قبل إنباء آدم بها ﴿سبحانك﴾ الآية مشعرًا بأنه قد بان لهم ما خفي عليهم من فضل الإنسان، بل هو مشعر به لأن تنزيه الله تبارك وتعالى عما لا يليق بشأنه يشعر بأن استخلاف آدم يليق بشأنه الأعلى وتقتضيه حكمته الباهرة لما فيه من الفضيلة التي لا يتم أمر الخلافة بدونها. والرابع من الأغراض الأربعة المقصودة بإيراد الجملة الخبرية مراعاة الأدب بسلب العلم عن أنفسهم وتفويضه إلى جناب كبريائه، فإن اعتراف العالم بالجهل من كمال التواضع والتذلل. قيل لبعض الحكماء: ما أعظم التواضع؟ فقال: الاعتراف بالجهل من العالم. **قوله:** (وسبحان مصدر كغفران) من السبح وهو التباعد. قال تعالى: ﴿إن لك في النهار سبحًا طويلاً﴾ أي تباعدًا طويلاً وسعة ذهاب، وسبحته عن كذا أي نزهته وبعدته، ولا يكاد يستعمل إلا مضافًا منصوبًا بإضمار فعله. فمعنى ﴿سبحانك﴾ نسبك تسبيحًا أي ننزهك تنزيهًا: كمعاذ الله وريحان الله وعمرك الله فإن كل واحد منها مصدر منصوب بإضمار فعل أي أعوذ بالله معاذًا واسترزقه استرزاقًا، والريحان الرزق، وعمرك الله أي طول عمرك، وقد يستعمل علمًا للتسبيح. فإن العلمية كما تجري في الأعيان تجري في المعاني أيضًا فتقطع عن الإضافة لأن الأعلام لا تضاف فتمنع من الصرف للعلمية، والألف والنون المزيدتين كما في بيت الأعشى:

منصوبًا بإضمار فعله كمَعَاذ الله، وقد أجري علمًا على التسبيح بمعنى التنزيه على الشذوذ في قوله:

سبحانَ مِن عَلقَمة الفاخِرِ

وتصدير الكلام به اعتذارٌ عن الاستفسار والجهل بحقيقة الحال ولذلك جُعِل مفتاحَ

قد قلت لما جاء في فخره (سبحان من علقمة الفاخر)

والعرب تقول: سبحان من كذا إذا تعجب منه فقوله: «سبحان من علقمة» أي أتعجب منه إذا فخر، وكيف يفخر والحال أن كل ما به من النعم والفضائل هو من عند الله تعالى فحقه أن يستغرق أوقاته في شكر المنعم. والدليل على كون سبحان علمًا في بيت الأعشى أنه ذكر غير منصرف ولولا أنه علم لوجب صرفه لأن الألف والنون في غير الصفات إنما تمنع مع العلمية، فعدم انصرافه إنما هو للعلمية والألف والنون المزيدتين. قال ابن الحاجب في الإيضاح: ولا يستعمل سبحان علمًا إلا شاذًا إذ كثر استعماله مضافًا، وإذا كان مضافًا فليس يعلم لأن الأعلام لا تضاف وهي أعلام لأنها معارف والمعرفة لا تضاف. **قوله:** (وتصدير الكلام به اعتذار عن الاستفسار والجهل بحقيقة الحال) فكأنهم قالوا: أنت المتنزه عن الجهل والاحتياج إلى الاستفسار وأما نحن فلا علم لنا إلا ما علمتنا إياه والذي لم تعلمناه فنحن لا نعلمه ونحتاج إلى الاستفسار عنه، فلذلك سألناك عن وجه الحكمة في خلق من يفسد في الأرض ويسفك فيها الدماء واستخلافه فيها ليزول جهلنا ونعلم وجه الحكمة في ذلك. **قوله:** (ولذلك) أي ولكون تصدير الكلام به اعتذارًا عما صدر ممن قال ذلك افتتح به التوبة في قول موسى عليه السلام حين أفاق من صعقته لما تجلّى ربه للجبل ﴿سُبْحَـٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] أي من سؤال رؤيتك بالبصر في الدنيا فكأنه قال: أنت المنزه عن الزلة والخطأ وأما أنا فقد أخطأت في قولي: ﴿أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] وفي قول يونس عليه السلام: ﴿سُبْحَـٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧] لنفسي بالمبادرة إلى المهاجرة قبل أن يؤذن لي فيها. وقد يصدر به الكلام لتنزيه المضاف إليه عن العجز عما ذكره بعده كما في قوله تعالى ﴿سُبْحَـٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [الإسراء: ١] الآية قوله: «الذي لا يخفى عليه خافية» أي لا شيء من الأمور الخفية والأسرار المكنونة لأن النكرة في سياق النفي تفيد العموم. والاستغراق وإحاطة علمه تعالى بكل المعلومات جلياتها وخفياتها تستفاد من صيغة الصفة المشبهة فإنها للمبالغة فالعليم المطلق ليس إلى من أحاط بكل شيء علمًا فلذلك قالوا: ﴿إنك أنت العليم الحكيم﴾ على طريق الحصر. والحكيم هو الذي لا يخطىء في شيء من أفعاله بل تخرج كل أفعاله على وجه الصواب وسنن الحكمة،

التوبة فقال موسى عليه السلام ﴿سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] وقال يونس: ﴿سُبْحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧].

﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ﴾ الذي لا يخفى عليه خافية ﴿ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾﴾ المُحكِم لمُبدعَاتِه الذي لا يفعل إلاّ ما فيه حكمةٌ بالغةٌ و«أنت» فصلٌ. وقيل: تأكيد للكاف كما في قولك: مررت بكَ أنتَ وإن لم يجز مررت بـ «أنت» إذ التابع يُسوَّغ فيه ما لا يسوغ في المتبوع ولذلك جازيًا هذا الرجل ولم يجزيا الرجل. وقيل: مبتدأ خبره ما بعده والجملة خبر إن.

﴿قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ﴾ أي أعلِمْهم. وقرىء بقلب الهمزة ياء وحذفها

فالعليم فعيل بمعنى فاعل وفيه من المبالغة ما ليس في عالم، وأما الحكيم فقد جعله المصنف فعيلاً بمعنى مفعل حيث قال: «المحكم لمبدعاته» ومصنوعاته التي من جملتها خلق آدم عليه السلام وجعله خليفة وتعليمه الأسماء، كالأليم بمعنى المؤلم، والسميع بمعنى المسمع. كما في قول عمرو بن معدي كرب:

أمن ريحانه الداعي السميع   يؤرقني وأصحابي هجوع

والأرق السهر وقد أرقت بالكسر أي سهرت وأرقني تأريقًا أي أسهرني، والهجوع النوم ليلاً. قال الإمام الواحدي: الحكيم الحاكم الذي يحكم بالعدل ويقضي به والحكم القضاء بالعدل، ويجوز أن يكون الحكيم بمعنى المحكم الأشياء كيلا يتطرق إليها الفساد ولا يتوجه إليه اعترضا أحد في شيء مما فعل. والأقرب ههنا أن يكون المراد به المعنى الثاني فكان الملائكة قالوا: أنت العالم بكل المعلومات وأمكنك تعليم آدم وأنت الحكيم في هذا الفعل المصيب فيه. وفي الصحاح: الحكيم المتقن للأمور، وإتقان الأمر إحكامه.

قوله: (وأنت فصل) توسط بين اسم «إن» وخبرها فإنه قد يتوسط بين المبتدأ والخبر قبل دخول العوامل عليهما كما في قولك: زيد هو المنطلق، وبعد دخولها عليهما كما في هذه الآية وقوله تعالى: ﴿كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: ١١٧] و ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [يوسف: ٩٨] وآيات أخرى وهو ضمير مرفوع منفصل مطابق للمبتدأ ويسمى فصلاً لفصله بين كون الخبر نعتًا وبين كونه خبرًا فإنه إذا توسط بينهما ينقطع احتمال كونه نعتًا لأنه لو كان نعتًا لكان الضمير المتوسط موصوفًا، وقد تقرر أن الضمير لا يوصف فيتعين كونه خبرًا وشرط في توسيطه بينهما أن يكون الخبر معرفة أو أفعل من كذا نحو: كان زيد هو المنطلق أو كان زيد هو أفضل من عمرو. فإن الخبر إذا كان معرفة جاز أن يتوهم السامع كونه صفة للمبتدأ فينتظر مجيء الخبر نكرة بخلاف نحو: زيد منطلق فإنه لا يلتبس بالصفة

....

لأن المبتدأ معرفة فلا يوصف بالنكرة. ثم إنه اتسع في الفصل حتى جيء به حيث لا يلتبس عند عدم مجيئه بأن يكون الخبر نكرة نحو: إن الله هو يقبل التوبة، أو يخالف المبتدأ الخبر في الإعراب نحو: كان زيد هو القائم وإن زيدًا هو القائم، أو يكون المبتدأ ضميرًا نحو قوله: ﴿أَنِّىٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ﴾ [الحجر: ٤٩] و ﴿إنك أنت العليم﴾ فإن الخبر في مثله لا يلتبس بالصفة لأن الضمير لا يوصف. ثم إن ضمير الفصل كما يفيد الفصل بين كون ما بعده نعتًا وبين كونه خبرًا يفيد أيضًا تقوية الحكم وتأكيد ارتباط المسند بالمسند إليه، ويفيد أيضًا قصر المسند على المسند إليه إذا لم يكن في الكلام ما يفيد قصره عليه غير ضمير الفصل كما في قولك: زيد هو يقاوم الأسد وقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ﴾ [التوبة: ١٠٤] فإن ضمير الفصل في مثله يفيد التخصيص والتأكيد معًا. وأما إذا كان التخصيص حاصلاً بدون إتيان ضمير الفصل بأن يكون كل واحد من المبتدأ والخبر معرفة فإن كونهما معرفتين يفيد قصر المسند على المسند إليه كما في نحو: إن الله هو الرزاق أي لا رازق إلا هو، فضمير الفصل حينئذ يكون لمجرد تأكيد الثبوت والارتباط وقيل: يكون لتأكيد القصر والتخصيص. **قوله:** (وقيل: تأكيد للكاف) لكونه تكرير الكاف في المعنى من حيث إن كل منهما ضمير الخطاب وإن كان الكاف ضميرًا منصوبًا متصلاً و «أنت» ضميرًا مرفوعًا منفصلاً فلذلك لا يقع موضع الضمير المنصوب، فلا يقال: مررت بـ «أنت». **قوله:** (وقيل: مبتدأ) فلفظ «أنت» في الآية يحتمل ثلاثة أوجه: أن يكون تأكيدًا لاسم «إن» فيكون منصوب المحل، وأن يكون مبتدأ خبره ما بعده والجملة خبر «إن»، وأن يكون فصلاً لا محل له من الإعراب.

قوله: (أي أعلمهم) يعني أخبرهم على وجه يحصل لهم العلم بها. ولم يفصل اعتمادًا على ما مر من تفسير الإنباء واكتفاء بدلالة استعماله بالباء، فإنه لو أريد مجرد الإعلام لقيل: أنبئهم أسماءهم. والقراءة المشهورة أنبئهم بكسر الباء، وسكون الهمزة وضم الهاء وقرىء أنبيهم بقلب الهمزة ياء وكسر الهاء كما في «عليهم» و «فيهم» وأنبهم بكسر الباء والهاء كما في «بهم». وحذف الياء المقلوبة من الهمزة إجراء لها مجرى الياء الأصلية المحذوفة جزمًا في نحو: «ارمهم» و ﴿غيب السمٰوات والأرض﴾ هو ما قصرت عنه علوم الخلق وغاب علمه عن أهلهما لكونه بحيث لا دليل عليه ولا طريق إليه. وفيه دليل على أن ما اطلع الله تعالى عليه بعض عباده يسمى غيبًا بالنسبة إلى غيره لأنه دخل في ذلك ما علمه آدم عليه السلام، والمراد بالغيب المذكور ما أجمل سابقًا بقوله: ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾ لأن همزة الاستفهام الداخلة على حرف النفي في قوله: ﴿ألم أقل لكم﴾ تفيد الإيجاب والتقرير أي قد قلت لكم ذلك كما أن قوله: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ [الشرح: ١] معناه قد شرحناه لك لأن

بكسر الهاء فيهما ﴿فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡ قَالَ أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَأَعۡلَمُ مَا تُبۡدُونَ وَمَا كُنتُمۡ تَكۡتُمُونَ ۝٣٣﴾ استحضارٌ لقوله: ﴿أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠] لكنه جاء به على وجه أبسط ليكون كالحجة عليه. فإنّه تعالى لمّا عَلِمَ ما خفي عليهم من أمور السمٰوات والأرض وما ظهر لهم من أحوالهم الظاهرةِ والباطنةِ عَلِمَ ما لا يعلمون. وفيه تعريض بمعاتبتهم على ترك الأولَى وهو أن يتوقفوا مُترصدين لأن يُبينَ لَهُم. وقيل: ما تبدون قولُهم: أتجعل فيها من يفسد فيها، وما تكتمون استبطانُهم

إنكار النفي إثبات والذي قال لهم سابقًا هو قوله تعالى لهم: ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾ **وقوله:** ﴿إني أعلم غيب السمٰوات﴾ **الخ عبارة عنه وإشارة إليه لأنه لم يعينه بقوله تعالى لهم سابقًا كما يتبادر من ظاهر النظم. وهذا معنى قول المصنف «استحضار لقوله تعالى:** ﴿أعلم ما لا تعلمون﴾» **يعني أن المطلوب بهذه العبارة هو حضور ذلك القول في أذهان الملائكة إلا أنها أبسط منه لما فيها من تفصيل معلومًا تعالى التي هي غيب كل واحد من السمٰوات والأرض وكل ما يبدونه وما يكتمونه وليس في قوله:** ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾ **هذا التفصيل لأن مفعول «أعلم» فيه هو الموصول مع صلته، والظاهر أنه مجمل بالنسبة إلى مفعول الأول. فإن قيل: كيف يكون قوله تعالى:** ﴿إني أعلم غيب السمٰوات والأرض﴾ **وقوله:** ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾ **جوابًا عن استفسار الملائكة عن وجه الحكمة في الاستحلاف؟ قلنا: من حيث أحاط علمه بما لا يعلمونه فكأنه قيل: إني أعلم وجه الحكمة في ذلك، إلا أنه تعالى لم يبينه لهم تنبيهًا على أن الواجب على العباد أن يعلموا أن أفعال الله تعالى كلها حسنة مشتملة على حكمة بالغة ولا يجب عليهم أن يعلموا خصوص تلك الحكمة بعينها. على أنه تعالى قد بيّن بعد ذلك نبذًا منها بأن أظهر فضيلة آدم عليه السلام عليهم بعلم الأسماء وآنبائها إياهم مع عجزهم عن إنبائها.**

قوله (وفيه تعريض) **أي في قوله:** ﴿ألم أقل لكم أني أعلم﴾ **الخ بعدما أجاب عن استفسار الملائكة عن وجه الحكمة أولاً بإجمال قوله:** ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾ **وثانيًا بأن بيّن لهم بعضًا من ذلك بتعليم آدم الأسماء كلها وبإنبائه بها إياهم بعدما عجزوا عن الإنباء بها تعريض معاتبتهم على ترك الأولى. كأنه قيل: ما حملكم على الاستعجال والاستفسار وهلا توقفتم مترقبين لأن يبين لكم ما خفي عليكم من الحكمة والاستخلاف ألا تروني أني قد بينت لكم ذلك؟ قوله:** (وقيل: ما تبدون) **معطوف من حيث المعنى على قوله: «وما ظهر لهم من أحوالهم الظاهرة والباطنة» فإنه من حيث المعنى تفسير لقوله:** ﴿ما تبدون وما تكتمون﴾ **بمطلق أحوالهم الظاهرة والباطنة ولم يرض بما نقله لأنه تخصيص للعام بلا مخصص مع أن في المنقول الثاني إسناد فعل البعض إلى الكل وهو أيضًا خلاف الظاهر.**

أنّهم أحقّاء بالخلافة وأنّه تعالى لا يخلق خلقًا أفضل منهم. وقيل: ما أظهروا من الطاعة وأسَرَّ إبليسُ منهم من المعصية. والهمزة للإنكار دخلت حرفَ الجَحدِ فأفادت الإثباتَ والتقريرَ. واعلم أن هذه الآيات تدل على شرف الإنسان ومزية العلم وفضلِه على العِبادَة

روي عن ابن عباس وابن مسعود وسعيد بن جبير رضي الله عنهم أن قوله تعالى: ﴿أعلم ما تبدون﴾ أراد به قوله: ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها﴾ وأراد بقوله: ﴿وما كنتم تكتمون﴾ استبطانهم بأنهم أحقاء بالخلافة. وقال قتادة: لما خلق الله تعالى آدم من تراب همست الملائكة فيما بينهم وقالت: إن لله تعالى أن يخلق ما شاء من الخلق ولكن لا يخلق خلقًا أفضل ولا أعلم منا. وفي رواية أنهم قالوا: ليخلق ربنا ما شاء فلن يخلق خلقًا أفضل ولا أكرم عليه منا، وهذا القول هو الذي كتموه. ويجوز أن يكون هذا القول سرًا أسروه بينهم عن غيرهم بأن أبداه بعضهم لبعض وأسروه عن غيرهم فكان في هذا الفعل الواحد إبداء وكتمان. **قوله:** (**وقيل: ما أظهروا من الطاعة وأسرَّ إبليس منهم من المعصية**) روي أنه تعالى أمر ملك الموت حين قبض قبضة من زوايا الأرض أن يخمرها ويجعلها طينًا لازبًا ثم حمأ مسنونًا ثم صلصالاً، وأن يصور منها آدم ويضعه على طريق مكة للملائكة الذين يصعدون من الأرض إلى السماء فخمرها وصور منها جسد آدم فوضعه هناك أربعين سنة كلما مرّ به إبليس لعنه الله فرآه قال: لأمر ما خلقت. ثم ضربه بيده فإذا هو أجوف فدخل في فيه وخرج من دبره، وقال لأصحابه الذين معه من الملائكة: هذا خلق أجوف لا يثبت ولا يتماسك، ثم قال لهم: أرأيتم إن فضل هذا عليكم ما أنتم فاعلون؟ قالوا: نطيع ربنا فقال إبليس في نفسه: والله لا أطيعه إن فضل عليّ ولئن فضلت عليه لأهلكته. فذلك قوله تعالى للملائكة: ﴿وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾ نقله القرطبي عن كتاب العرائس للثعلبي وأسند الكتم إليهم مع أن الكاتم واحد منهم في هذه الرواية على طريق قولهم: بنو فلان قتلوا زيدًا إذا قتله واحد منهم، لأن القتل إذا وقع فيهم صار كأنهم قتلوه جميعًا وإنما يفعل هذا عند قصد التعنيف. ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ﴾ [الحجرات: ٤] وإنما ناداه واحد منهم وهو عيينة وقيل: الأقرع.

قوله: (**واعلم أن هذه الآيات**) أي من قوله: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾ إلى هنا استدل بها على تسعة أحكام: الحكم الأول شرف الإنسان وكرامته، ووجه دلالتها عليه أنه تعالى بشر بإيجاده قبل خلقه مع أنه تعالى خلق العرش والكرسي واللوح والقلم وسدرة المنتهى وجنة المأوى ولم يبشر بخلقها قبل تكوينها وذلك غاية تشريف وتكريم. ووجه آخر انه تعالى جعله خليفة له في أرضه لإقامة حدوده وأحكامه وتنفيذ وصاياه والخليفة لقيامه مقام المستخلف في إقامة بعض المصالح أشرف من غيره، وأيضًا فضله على

وأنه شرطٌ في الخلافة بل العُمدَةُ فيها، وأن التعليم يصحّ إسنادُه إلى الله تعالى وإن لم يصحّ إطلاق المعلّم عليه لاختصاصه بمن يَحترِف به، وأنّ اللغاتِ توقيفيةٌ فإن الأسماء

ملائكته بالعلم الذي هو أفضل أسباب الترجيح، وأيضًا قوله للملائكة: ﴿أنبئوني بأسماء هؤلاء﴾ مع أن المناسب لقوله تعالى لآدم: ﴿أنبئهم بأسمائهم﴾ أن يقول: أنبئوه بأسماء هؤلاء مكان «أنبئوني» يدل على مزيد كرامة آدم عليه السلام عند ربه من حيث إنه تعالى انتصب خصمًا للملائكة من قبل آدم وذلك تعظيم بليغ له عليه السلام. والحكم الثاني مزية العلم وفضله على العبادة، ووجه الدلالة عليها أن الملائكة أكثر عبادة لقوله تعالى في حقهم: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٠] ولم يكونوا بسبب ذلك أحقاء بالخلافة وأن آدم عليه السلام مع كونه أقل عبادة منهم قد استحق الخلافة باتصافه بالعلم. والحكم الثالث كون العلم شرطًا في الخلافة، ووجه الاستدلال بها عليه أن قوله تعالى: ﴿أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين﴾ في زعمكم أنكم أحقاء بالخلافة يدل عليه حيث بكتهم بطلب إنباء الأسماء منهم ونبه به على عجزهم عن أمر الخلافة بناء على أنها تقتضي التصرف في الأمور وتدبيرها وإقامة المعدلة بين العباد، وذلك يتوقف على معرفة ما لا بد منه في ذلك كالوقوف على مراتب الاستعدادات وقدر الحقوق ونحو ذلك. والحكم الرابع صحة إسناد التعليم إليه تعالى، ويدل عليها قوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء﴾ وقوله تعالى: ﴿لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾ وقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [الرحمن: ١، ٢] وهي لا تقتضي صحة إطلاق المعلم عليه تعالى لأن هذه اللفظة اختصت في العرف بمن يحترف بالتعليم والتلقين أي يجعلهما صناعة لنفسه. فإن الحرفة هي الصناعة والمحترف الصانع والصناعة عبارة عن العلم الحاصل بمزاولة العمل، فلما كان المعلم بمعنى المحترف بالتعليم لم يجز إطلاقه عليه تعالى لكونه منزهًا عن مزاولة العمل، ولا يقال للمدرّس، معلّم مطلقًا حتى لو أوصى للمعلمين لا يدخل المدرس فيه فكيف يقال لله تعالى معلم؟ فلا يجوز إطلاقه عليه تعالى إلا مع التقييد. ولولا هذا التعارف لحسن إطلاقه عليه تعالى بل كان يجب أن لا يستعمل إلا فيه تعالى لأن المعلم هو الذي يحصل العلم في غيره ولا يقدر على ذلك إلا الله تعالى. والحكم الخامس كون اللغات كلها توقيفية بأن يكون قد وضعها الله تعالى أولاً ثم جعل العباد واقفين على معانيها، وكونها موضوعة بإزائها بأن يخلق في أحد من خلقه علمًا ضروريًا بتلك الألفاظ وبتلك المعاني وبأن تلك الألفاظ موضوعة بإزاء تلك المعاني، ثم يعلم ذلك الواحد سائر الخلائق. وأشار إلى وجه دلالة الآيات السابقة على كون اللغات بأسرها توقيفية بقوله: «فإن الأسماء تدل على الألفاظ بخصوص أو عموم» يعني أن لفظ الأسماء في قوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء﴾ إن فسر بمعناه العرفي الخاص وهو الألفاظ الموضوعة لمعنى يدل على

تدلّ على الألفاظ بخصوصٍ أو عمومٍ وتعليمُها ظاهرٌ في إلقائها على المتعلِّم مُبيِّنًا معانيها وذلك يستدعي سابقة وضعٍ، والأصلُ ينفي أن يكون ذلك الوضع ممّن كان قبل آدم فيكون من الله سبحانه وتعالى: وأن مفهوم الحكمة زائدة على مفهوم العلم وإلا لتكرر قوله: إنك

الألفاظ بخصوصها وتكون الألفاظ الموضوعة لمعنى مدلولاً مطابقيًا له، وإن فسر بمعناه اللغوي المبني على اعتبار اشتقاقه من السمة أو السمو يتناول كل ما يكون علامة للشيء ودليلاً عليه بحيث يرفعه إلى الذهن سواء كان لفظًا موضوعًا بإزائه أو حالاً من أحواله القائمة به أو فعلاً من أفعاله الصادرة عنه. وفي جميع ذلك علامة دالة على ذلك الشيء ودليل عليه يرفعه إلى الذهن. فلفظ الأسماء على هذا التفسير يدل على الألفاظ أيضًا لا على أنها مدلول مطابقي له بل على أنها فرد من أفراد مدلوله المطابقي وهو ما يكون علامة للشيء ودليلاً عليه يرفعه إلى الذهن، فظهر أن لفظ الأسماء بأي تفسيره فسر يدل على ألفاظ وهي مدلول مطابقي للفظ الأسماء على التفسير الأول، وفرد من أفراد مدلوله المطابقي على التفسير الثاني. وعلى التقديرين يصدق على من علم الألفاظ الموضوعة بإزاء المعاني من حيث كونها موضوعة بإزائها أنه علم أسماء المسميات من حيث كونها أسماء لها موضوعة بإزائها وتعليمها من هذه الحيثية يستدعي كون وضعها سابقًا على التعليم، وذلك الواضع إما الله تعالى أو خلق آخر قبل آدم والثاني بعيد مخالف للأصل، فإن ما لم يستند إلى دليل من الحوادث منفي لا يحكم به مع أن الخلق الآخر لا يخلو إما أن يكون ملكًا أو جنيًا. وعجز الملائكة عن الإنباء بها عند الاستنباء دليل ظاهر على عدم كونهم واضعين إياها والجن أدنى حالاً منهم فعدم وضعهم أولى، فتعين أن لا واضع إلا الله تعالى وأن اللغات بأسرها توقيفية.
قوله: (وتعليمها ظاهر في ألقائها على المتعلم) دفع لما يقوله المنكرون للتوقيف وهو قولهم: المراد بتعليم آدم إلهامه تعالى إياه أن يضع الأسماء لمعانيها. ونظيره في كون التعليم بمعنى الإلهام للعمل قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ﴾ [الأنبياء: ٨٠] أي ألهمناه عمل الدروع فيكون الواضع آدم عليه السلام لا الباري تعالى حتى تكون اللغات توقيفية. **قوله**: (والأصل ينفي أن يكون ذلك الوضع ممّن كان قبل آدم) دفع لما يقال: تعليم الله تعالى آدم الأسماء من حيث اختصاص كل واحد منهما بمسماه لا يقتضي أن يكون الواضع هو الله تعالى لجواز أن يكون خلقًا مقدمًا على آدم، وإذا كان ذلك بعيدًا مخالفًا للأصل تعيّن أن يكون الواضع هو الله تعالى. وأن ما تكلمت به الملائكة من الألفاظ المخصوصة الموضوعة لمعان مخصوصة مثل قولهم: ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها﴾ ألفاظ توقيفية وضعها الله تعالى لمعانيها ثم علمها الملائكة مبينًا لهم معانيها. وذهب الحكماء إلى أن الروحانيات إنما تتكلم بالكلام النفسي ويتلقى بعضهم المعنى المقصود من الآخر تلقيًا روحانيًا لأنها عندهم مجردات

أنت العليم الحكيم، وأن علومَ الملائكة وكمالاتِهم تقبل الزيادةَ والحكماء منعوا ذلك في الطبقة العليا منهم وحملوا عليه قولَه تعالى: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الصافات: ١٦٤] وأن آدمَ أفضلُ من هؤلاء الملائكة لأنه أعلم منهم والأعلم أفضل لقوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩] وأنه تعالى يعلم الأشياء قبلَ حدوثِها.

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِءَادَمَ﴾ لما أنبأهم بالأسماء وعلمهم ما لم يعلموا أمرهم بالسجود له اعترافًا بفضله وأداء لحقه واعتذارًا عما قالوا فيه. وقيل: أمرهم به قبل

عن المادة ليست بجسمانيات، والكلام اللفظي إنما يكون بالصوت الحاصل بالقرع أو القلع المخصوصين بالأجسام الكثيفة. والحكم السادس كون مفهوم الحكمة زائدًا على مفهوم العلم وإلا لكان إيراد الحكيم بعد العليم تكرارًا، وإنما كان مفهومها زائدًا على مفهوم العلم لأنها عبارة عن علم يترتب عليه إتقان العلم. والحكم السابع كون علوم الملائكة تقبل الزيادة ويدل عليه قوله تعالى: ﴿فلما أنبأهم بأسمائهم﴾ فإنه صريح في أن بعض علومهم وهو علم الأسماء إنما حصل بإنباء آدم عليه السلام إياهم بها، والحكماء الإسلامية وإن قالوا به في الملائكة السفلية الأرضية لكنهم منعوه في الطبقة العليا منهم حيث قالوا: إن القول جامعة للكمالات الممكنة لهم وهي حاصلة لهم بالفعل دائمًا. **قوله**: (وحملوا عليه) أي على أن علوم الملائكة وكمالاتهم لا تقبل الزيادة حيث قالوا في تفسير الآية: ما منا أحد إلا له مقام ومرتبة معلومة في العلم والكمال لا يتجاوزه أصلاً وصف الحكماء بالإسلامية لأنهم هم المتمسكون بالآية. والحكم الثامن كون آدم أفضل من هؤلاء الملائكة بدليل كونه أعلم منهم حيث عجزوا عن علم الأسماء والإنباء بها وهو أعلمهم إياها والأعلم أفضل. والحكم التاسع أنه تعالى يعلم الأشياء قبل حدوثها بدليل قوله تعالى: ﴿إني جاهل في الأرض خليفة﴾ ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾ فقد أخبر قبل خلق آدم بإيجاده واستخلافه ثم أخبر بإحاطة علمه بجميع ما لا يعلمونه ومن جملته أحوال آدم وفضله على الملائكة بعلم الأسماء مع عجزهم عنه، وذلك يستلزم أن يعلم آدم وأحواله قبل حدوثه وعلمه الأزلي لا يتجدد ولا يتغير بتجدد المعلومات وتغيرها، وإنما التغير في التعلقات والإضافات. وذهب هشام بن الحكم إلى أنه تعالى لا يعلم الحوادث الجزئية قبل وقوعها وإنما يعلمها في أوقات وقوعها والذي يعلمه في الأزل إنما هو الماهيات والحقائق الكلية.

قوله: (لما أنبأهم بالأسماء) اختار كون أمر الملائكة بسجودهم لآدم واقعًا بعد أن علّمه الأسماء وأظهر فضله عليهم كما يدل عليه سوق نظم الآية. **قوله**: (اعترافًا بفضله) وما عطف عليه علة لسجودهم لآدم. **قوله**: (وأداء لحق) أي لحق تعليمه إياهم ما لا يعلمون وشكرًا له فإن كل من يتوسل بغيره في حصول مقصوده ونيل مطلوبه حق عليه أن يعظمه

أن يُسَوِّي خلقَه لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٩؛ صٓ: ٧٢] امتحانًا لهم وإظهارًا لفضلِهِ، والعاطف عَطَفَ الظرفَ على الظرف السابق إن

ويشكر إحسانه. فإن قاضي الحاجات ومحصل المرادات وإن كان في الحقيقة هو الله تعالى لكن لما كان إعطاؤه إياها بواسطة ذلك الغير وجب عليه شكر ذلك الغير أيضًا قضاء لحق سعيه في وصول النعمة إليه كما يجب عليه الشكر لله تعالى قضاء لحق كونه هو المنعم في الحقيقة. **قوله: (تعالى فقعوا له ساجدين)** أمر من وقع يقع دخل عليه فاء الجزاء. وظاهر هذه الآية يدل على أنه عليه السلام لما نفخ فيه الروح وصار حيًا سويًا صار مسجودًا للملائكة، لأن الفاء في قوله تعالى: ﴿فَقَعُوا۟﴾ [المؤمنون: ١٤] للتعقيب وعلى هذا التقدير يكون تعليم الأسماء ومناظرة الملائكة حصلا بعد أن صار مسجود الملائكة. ولعل الوجه في عدم ارتضاء المصنف لهذا القول كونه مخالفًا لما يدل عليه سوق الكلام، فإنه يفهم منه أن الأمر بالسجود كان بعد التعليم والإنباء اعترافًا لفضله وأداء لحق تعليمه وإنبائه، والفاء الجزائية لا تدل على لزوم مضمون الجزاء عقيب مضمون الشرط من غير تراخٍ للقطع بأنه لا دلالة في قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩] الآية على أنه يجب السعي عقيب النداء من غير تراخٍ. ولو سلم أنها للتعقيب مطلقًا فالمراد بكونها للتعقيب دلالتها على أن وجود الثاني كان بعد وجود الأول من غير أن يتحلل بينهما عمل أجنبي منهما وإن كان بينهما أزمنة متطاولة. وقد روي عن ابن الحاجب أنه قال: المراد بكون الفاء للتعقيب دلالتها على ما يعد في العادة تعقيبًا ولا يلزم منه أن يكون أحدهما بعد الآخر على سبيل الملاصقة فرب شيئين يعد أحدهما معقبًا للآخر وإن كان بينهما زمان ممتد كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٤] فلم لا يجوز أن تكون الآية التي نحن بصددها من هذا القبيل؟ بناء على أن تخلل إظهار فضل آدم بين تسويته وأمر الملائكة بالسجود له ليس أمرًا أجنبيًا منهما فلا ينافي كون الثاني عقيب الأول. **قوله: (امتحانًا لهم)** علة لقوله: «أمرهم به قبل أن يسوي خلقه» يعني أن الأمر بالسجود لآدم حينئذ ليس لفضيلة الإنباء بل أمر آخر وهو أن الله تعالى امتحن الملائكة وإبليس بالسجود لآدم إظهارًا لما علم على ما علم في الأزل، فإنه تعالى علم في الأزل الانقياد من الملائكة والتكبر من إبليس وكونهم أولياءه وكونه عدوًا له فكلّفهم بالسجود له ليظهر المطيع من العاصي فيما بين العباد ويخرج ما في علمه إلى العيان.

قوله: (والعاطف عطف الظرف على الظرف) أي عطف قوله: ﴿إذ قلنا للملائكة اسجدوا﴾ على قوله: ﴿إذ قال ربك للملائكة﴾ إن نصبت الظرف السابق بمضمر قبله وهو

نصبتَه بمضمر وإلاّ عطفه بما يقدّر عاملاً فيه على الجملة المتقدّمة، بل القصّة بأسرها على القصّة الأخرى وهي نعمة رابعة عدّها عليهم. والسجود في الأصل تذلّل مع تَطَأمُن، قال الشاعر:

ترى الأكم فيها سُجّدًا للحوافر

«اذكر» على التأويل المذكور، وتقدير الكلام: اذكر الحادث وقت قول ربك للملائكة إني جاعل أي ووقت قولنا للملائكة: اسجدوا. فعلى هذا يكون العطف من قبيل عطف المفرد. **قوله:** (وإلا عطفه بما يقدر عاملاً فيه على الجملة المتقدمة) أي وإن لم تنصب الظرف السابق بمضمر بل نصبته «يقال» فالعاطف عطف الظرف الثاني مع ما يقدر عاملاً فيه وهو «اذكر» على الجملة المتقدمة الخبرية مع أن الجملة المعطوفة إنشائية. واختلاف الجملتين خبرًا وإنشاء يمنع عطف إحداهما على الأخرى فلذلك أضرب عنه المصنف بقوله: «بل القصة بأسرها على القصة» من غير التفات إلى ما فيهما من إنشاء وإخبار أي عطف القصة المدلول عليها بقوله تعالى: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ إلى قوله: ﴿وكان من الكافرين﴾ بل إلى قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٣٩] على القصة المدلول عليها بقوله: ﴿وإذ قال ربك للملائكة﴾ إلى قوله: ﴿وما كنتم تكتمون﴾ فحينئذ لا يطلب التناسب بين الجملتين خبرًا وإنشاء بل ولا بين القصتين. **قوله:** (وهي نعمة رابعة) من النعم التي تعم جميع البشر وقد ابتدأ بتعدادها بقوله: ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتًا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون﴾ بعد الحشر فيجازيكم بأعمالكم فإن خلقكم أحياء قادرين مرة بعد أخرى نعمة تعم الجميع باعتبار أصل الوجود. ثم بيّن نعمة أخرى تعم الجميع أيضًا وهي خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم ويتم به معاشهم فقال: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ الآية ثم بيّن نعمة ثالثة تعم الناس كلهم فقال: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾ وهذه نعمة رابعة من النعم العامة فإن خلق آدم وإكرامه بجعله خليفة وتفضيله على ملائكته بأن أمرهم بالسجود له إنعام يعم ذريته. **قوله:** (والسجود في الأصل تذلل) أي إظهار للذلة والخشوع مع تظامن أي انحناء وانخفاض. الجوهري: طأطأ رأسه طامنه، وتطأطأ تطأ من يقال: تطأطأت لهم تطأ طؤًا لدلاة أي خفضت لهم نفسي كتطامن الدلاة وهو جمع دال الذي ينزح بالدلو. وصدر البيت:

بجمع تضل البلق في حجراته (ترى الأكم فيه سُجّدًا للحوافر)

أي متذللة لحوافر الخيل. أراد بالجمع جماعة الناس تضل أي تغيب، والبلق جمع أبلق وهو فرس في لونه سواد وبياض، والحجرات بالفتحات الثلاث جمع حجرة بفتح الحاء

وقـــال:

وقلن له اسَجِد لليلَى فأَسْجَدا

يعني البعير إذا طأطأ رأسَه. وفي الشرع وَضع الجبهةِ على قصدِ العبادةِ والمأمور به. أما المعنى الشرعي فالمسجود له في الحقيقة هو الله تعالى وجُعِلَ آدمُ قبلةَ سجودِهم تفخيمًا لشأنه أو سببًا لوجوبه فكأنه تعالى لما خلقه بحيث يكون أنمُوذُجًا للمبدَعاتِ كلِّها بل الموجودات بأسرها ونُسخَةً لِما في العالَم الروحاني والجسماني وذَرِيعةً للملائكة إلى استيفاء ما قدِّر لهم من الكمالات ووصلةً إلى ظهور ما تباينوا فيه من المراتب والدرجات أمرهم بالسجود تَذَلُلاً لِمَا رَأوا فيه من عظيم قدرته وباهِر آياته وشكرًا لِما أنعم عليهم بواسطته، فاللام فيه كاللام في قول حَسَّان رضي الله تعالى عنه:

أَلـيـسَ أوّلَ مـن صـلّـى لقبـلـتـكـم وأعـرفَ الـنـاسَ بـالـقـرآن والـسُّـنـنِ

وسكون الجيم مثل: جمرة وجمرات، وحجرات القوم ناحية دارهم والأكم في البيت بضم الهمزة وسكون الكاف والمراد به الجبال الصغيرة الواحد أكمة محركة، والجمع أكمات وأكم وجمع الأكم آكام مثل: جبل وجبال، وجمع الآكام أكم مثل: كتاب وكتب، وجمع الأكم آكام مثل: عنق وأعناق وجمع الجمع يراد به التكثير أو الضروب المختلفة. وضمير «فيه» للجمع المذكور وكذا ضمير حجراته. وسجدًا جمع ساجد بمعنى خاضع وذليل. وصف الشاعر جماعة الفرسان بالكثرة والازدحام بحيث تغيب فيهم الأفراس البلق التي من شأنها الظهور والاشتهار، ووصفهم أيضًا بسرعة السير وشدته بحيث يجعل الجبال الصغار مذللة للحوافر ومقهورة تحتها حتى كأنها إذا رأت الحوافر يسجدون لها ويدخلن تحتها. وقال أعرابي من بني أسد:

(وقلن له اسجد لليلى فأسجدا)

يعني بالضمير البارز في قوله: «له» وبالمستكن في قوله: «أسجد» وأسجدا البعير وأسجد أمر من أسجد الرجل إذا طأطأ رأسه وحناه يعني أنهن قلن للبعير: طأطىء رأسك لليلى لتركب عليك فطأطأ رأسه، كما في الصحاح، ليكون تفسيرًا لقوله: أسجد فاسجدا. والألف فيه للإشباع. **قوله:** (وفي الشرع) عطف على قوله: «في الأصل». **قوله:** (والمأمور به) يعني أن السجود المأمور به إن كان السجود بالمعنى الشرعي لا يجوز أن يكون المسجود له هو آدم عليه السلام، لأن العبادة لغير الله تعالى كفر والله تعالى لا يأمر بالكفر بل المسجود له في الحقيقة هو الله تعالى، وجعل آدم قبلة لسجودهم كما جعلت الكعبة قبلة لسجودنا. **قوله:** (تفخيمًا لشأنه) علة لجعله قبلة وقوله: «أو سببًا لوجوبه» عطف على قوله:

....

«قبلة». والمعنى أو جعل آدم سببًا لوجوب السجود كما جعل الوقت سببًا لوجوب الصلاة. فإن جعل آدم قبلة للسجود تكون اللام في قوله: ﴿لآدم﴾ بمعنى «إلى» كما في قول حسان رضي الله عنه:

(أليس أول من صلّى لقبلتكم)

أي إلى قبلتكم. وإن كان سببًا لوجوبه تكون اللام فيه للتعليل كما في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] أي لأجل زوالها فقوله تعالى: ﴿لآدم﴾ أي لأجل آدم أي لأجل كون وجوده سببًا لنيلكم الكمالات. **قوله**: (فكأنه الخ) بيان لكون آدم عليه السلام سببًا لوجوب سجودهم لله تعالى. وأنموذج الشيء مثاله. وفي القاموس: النموذج بفتح النون مثال الشيء والأنموذج لحن. والمبدعات المحدثات لا على مثال فيتناول ما سوى ذات الله تعالى وصفاته من الموجودات. وقوله: «بل الموجودات» يتناول صفاته تعالى فإن صفات الإنسان من العلم والقدرة وغيرهما نموذج لصفاته.

قوله: (ونسخة لما في العالم الروحاني والجسماني) عطف على قوله: «أنموذج للمبدعات كلها» تفسيرًا له. فإنه لما خلق مركبًا من الروح والبدن كان نسخة ومثالاً للعوالم الروحانية والجسمانية من حيث إن كل ما يوجد في العوالم من الجواهر والأعراض فهو موجود في آدم فيكون جامعًا لجميع الخواص والكمالات المترتبة عليها. **قوله**: (وذريعة للملائكة إلى استيفاء ما قدر لهم من الكمالات) العلمية حيث تعلموا منه أسماء المسميات بأن أنبأهم بها. **قوله**: (ووصلة) أي وخلقه بحيث يكون وصلة إلى ظهور المراتب العلمية والدرجات العرفانية التي حصلت المباينة بينهم وبين آدم فيها بأن كانت موجودة في آدم ومفقودة فيهم. وقوله: «أمرهم بالسجود» جواب «لما». **قوله**: (تذللاً لما رؤوا فيه من عظيم قدرته وباهر آياته) علة للسجود وناظر إلى خلقه بحيث يكون أنموذجًا ونسخة. وقوله: «وشكرًا» الخ علة ثانية له وناظر إلى خلقه بحيث يكون ذريعة ووصلة. **قوله**: (فاللام فيه) أي إذا أريد بالسجود المأمور به معناه الشرعي وجعل آدم قبلة للسجود الواقع لله تكون اللام في قوله: ﴿لآدم﴾ بمعنى «إلى» كما قوله تعالى: ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ [الزلزلة: ٥] أي أوحى إليها وقوله تعالى: ﴿يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الرعد: ٢] وآيات أخرى. أي إلى أجل مسمى وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨] أي إلى ما نهوا. وفي قول حسان رضي الله عنه: «أليس أول من صلى لقبلتكم». وإن جعل آدم سببًا لوجوب السجود لله تعالى تكون اللام فيه كاللام في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] فإن اللام

أو في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] وأمّا المعنى اللغوي وهو التواضُع لآدم تحيةً وتعظيمًا له كسجود أخوةِ يوسف له. والتـذليلُ والانقيادُ يالسعي في تحصيل ما ينوط به معاشُهم ويتمّ به كمـالهم والكلام في أن المأمورين بالسجود الملائكة كلُّهم أو طائفةٌ منهم ما سبق.

فيها إما للتعليل والمعنى لأجل زوالها أو التأقيت والمعنى أقم الصلاة وقت زوالها، كما في نحو: سافرت لعشر خلون من رجب أي وقت مضي عشرة أيام منه. **قوله: (وأما المعنى اللغوي)** عطف على قوله: «أما المعنى الشرعي» وهو التواضع لآدم تحية وتعظيمًا أي مع التطامن والانحناء، ولم يذكره اكتفاء بما سبق. والتواضع مع الانحناء وإن كان أعم من وضع الجبهة على قصد العبادة لتحققه في ضمن التواضع الواقع لمجرد الانحناء والإيماء من غير وضع الجبهة على الأرض، لكن الظاهر أنه أراد التواضع بهذا الوجه الخاص على قصد التحية والتعظيم لآدم لا على قصد العبادة أي لا على ما كان سجودًا شرعيًا مخصصًا به تعالى. والكلام في السـجود اللغوي وإن قلنا هو الظاهر إلا أن جمهور المفسرين اتفقوا على أن السجود الذي أمروا به كان بوضع الجبهة على الأرض، وإن ذهب البعض إلى أنه كان لمجرد الإيمان ولدلالة قوله: «كسجود أخوة يوسف عليه السلام» فإنه كان بوضع الجباه لقوله تعالى في قصته عليه السلام ﴿وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدٗاۖ﴾ [يوسف: ١٠٠] والخرور هو السقوط على الوجه. والذي عليه أكثر العلماء أن السجود بوضع الوجه على الأرض على وجه التذلل والتعظيم كان مباحًا إلى عصر رسول الله ﷺ، فإنه روي أن سلمان الفارسي لما أراد أن يسجد للنبي ﷺ منعه وقال: «لا ينبغي لمخلوق أن يسجد لأحد إلا الله تعالى ولو أمر أحد أن يسجد لأحد لسجدت المرأة لزوجها». وفي رواية: «لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها» لعظم حقه عليها. **قوله: (والتـذلل والانقياد)** عطف على قوله: «التواضع» أي ويحتمل أن يكون المراد بالسجود الذي أمر به الملائكة تذللهم وانقيادهم لآدم ونبيه بسعيهم في تحصيل ما ينوط به معاشهم ويتم به كمالهم أي معاش آدم وأولاده كانقياد من وكل بتحريك الأجرام العالية على وجه يؤدي إلى قران الكواكب بعضها لبعض تارة وافتراقها أخرى الذي يترتب عليه اختلاف الفصول وحدوث الحوادث الكائنة في كل فصل، وكانقياد من وكل منهم بالرياح والسحب والأمطار ونحوها مما ينتظم به أحوال ابن آدم ولا يخفى أن وضع الجبهة على الأرض وأن مطلق التطامن والانحناء غير معتبر في السجود بهذا المعنى. **قوله: (والكلام في أن المأمورين بالسجود الملائكة كلهم أو طائفة منهم ما سبق)** أي في تفسير قوله تعالى: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاهل في الأرض خليفة﴾ وهو قوله: «والمقول له الملائكة كلهم» لعموم اللفظ وعدم المخصص. وقيل: ملائكة الأرض. وقيل: إبليس ومن

﴿فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ أَبَىٰ وَٱسۡتَكۡبَرَ﴾ امتنع عمّا أُمر به استكبارًا من أن يتخذه وصلةً في عبادة ربه أو يعظمَه ويتلقاه بالتحية أو يخدمه ويَسعى فيما فيه خيرُهُ وصلاحُه. والإباءُ امتناع باختيار والتكبُّر أن يَرى الرجلُ نفسَه أكبر من غيره، والاستكبارُ طلب ذلك

كان معه في محاربة الجن. وإنما كان الكلام فيه ما سبق لأن تعريف لفظ الملائكة هنا للمعهودين هناك فكأنه قيل: وإذ قلنا لهؤلاء الملائكة الذين قيل لهم: إني جاعل في الأرض خليفة اسجدوا لآدم، فإن كان المراد بهم هناك عموم أو خصوص أريد بهم هنا أيضًا كذلك. وأكثر المفسرين على أن جميع الملائكة كانوا مأمورين بالسجود لآدم حتى الملائكة المقربون، لأن لفظ الملائكة لكونه جمعًا محلى باللام يفيد العموم لا سيما وقد أكد بقوله: «كلهم» أجمعون ولا يقال: استثنى إبليس. واستثناء شخص من حكم اللفظ الموضوع للعموم يدل على أن من عدا ذلك الشخص كان داخلاً في ذلك الحكم، ومنهم من أنكر ذلك وقال: المأمورون بالسجود ملائكة الأرض دون ملائكة السماء، قال به لاستعظامه أن يكون أكابر الملائكة مأمورين بذلك. والله تعالى أعلم.

قوله: (امتنع عما أمر به) أي باختياره من غير أن يكون له عذر فيه لما صرح به من أن الإباء امتناع باختيار، فيكون أخص مطلقًا من الامتناع. والظاهر أن قوله تعالى: ﴿أبى﴾ استيناف فإنه تعالى لما استثنى إبليس من الساجدين كان مظنة أن يسأل ويقال: هل له عذر في ترك السجود؟ فأجيب بأنه ليس له عذر في ذلك بل تركه مع القدرة عليه، وعطف عليه قوله: ﴿واستكبر﴾ بيانًا لعلة إبائه، فإن علة الحكم تجامعه في الوجود وإن كانت مقدمة عليه بالذات. وكذا الكلام في قوله تعالى: ﴿وكان من الكافرين﴾ فإنه إن أوّل بأنه كان منهم في علم الله تعالى يكون علة للإباء المعلل بالاستكبار، فالمعنى أن إباءه للاستكبار وأن استكباره لكونه من الفكرة في علمه تعالى، وإن أوّل بأنه صار منهم فوجه العطف ظاهر. **قوله:** (من أن يتخذه وصلة في عبادة ربه) مبني على أن يكون المأمور به السجود بالمعنى الشرعي ويكون آدم عليه السلام قبلة لسجودهم أو سببًا لوجوبه عليهم، فإن آدم على التقريرين يكون وصلة لعبادة ربهم بالسجود له. **قوله:** (أو يعظمه ويتلقاه بالتحية) مبني على أن يكون المأمور به المحتمل الأول من المعنى اللغوي للسجود وهو ما ذكره بقوله: «وهو التواضع لآدم تحية وتعظيماً له» وقوله: «أو يخدمه» مبني على أن يكون المأمور به المحتمل الثاني منه. والفرق بين التكبر والاستكبار أن التكبر هو أن يرى الرجل نفسه أكبر من غيره في الفضل وهو مذموم، وإن كان ممكن هو أكبر في الواقع بحسب الفضل والشرف. والاستكبار طلب التكبر بمباشرة ما يدل عليه، والتشبع ادعاء الشبع مع كونه جائعًا محتاجًا. وفي الصحاح: المتشبع المتزين بأكثر مما عنده يتكبر بذلك ويتزين بالباطل.

بالتشبع. ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٣٤﴾ أي في علم الله أو صار منهم باستقباحه أمرَ الله تعالى إياه بالسجود لآدم اعتقادًا بأنه أفضلُ منه والأفضل لا يَحسُنُ أو يُؤمرَ بالتخضع للمفضول والتوسّل به كما أشعر به قولُه: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ﴾ [صٓ: ٧٦] جوابًا لقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾ [صٓ: ٧٥] لا بترك

قوله: (أي في علم الله تعالى أو صار منهم) لما احتمل أن يكون قوله تعالى: ﴿وكان من الكافرين﴾ تعليلاً لإبائه واستكباره على معنى: كيف لا يمتنع ولا يستكبر على امتثال ما أمر به وقد كان من الكافرين؟ واستلزم هذا المعنى أن يكون كونه من الكافرين سابقاً على الإباء والاستكبار بأن يكون كافرًا من أول حدوثه إلى الأبد مع أن المختار عند عامة أهل السنة وجمهور المحققين أن إبليس لم يكن كافرًا من أول حدوث الأمر، بل روي أن الله تعالى أعطاه ملك الأرض وملك السماء الدنيا وخزانة الجنان فكان يعبد الله تعالى تارة في الأرض وتارة في السماء وتارة في الجنة. وروي أيضًا أنه عبد الله تعالى ثمانين ألف سنة فكيف يقال إنه كان كافرًا من أول وجوده إلى الأبد؟ بل إنه كان مؤمنًا ثم صار كافرًا برده أمر الله تعالى واستقباحه إياه، فقد صح أن قبول الأمر إيمان والعمل به طاعة وتركه معصية ورده واستقباحه كفر. ولما كان المختار أنه كان مؤمنًا في أول حاله ثم صار كافرًا بإبائه عما أمر به واستكباره عن التعظيم لآدم تحية وتواضعًا له لم يصح أن يعلل إباؤه واستكباره بكونه من الكافرين لأن المفرع على الشيء لا يكون علة له. فلذلك فسر السبق المستفاد من لفظ «كان من الكافرين» بسبق علم الله تعالى بأنه سيكفر برده أمر الله تعالى واستقباحه إياه لا يسبق اتصافه بالكفر على الإباء والاستكبار، فيصح تعليلهما بالسبق بهذا المعنى لأن جعله تعليلاً لهما لا يكون منافيًا لما هو المختار عند الجمهور. وإن جعل قوله: ﴿وكان من الكافرين﴾ استئنافًا فالبيان حاله بسبب الإباء والاستكبار يكون «كان» بمعنى «صار» كما في قوله تعالى: ﴿وَحَالَ بَيْنَهُمَا ٱلْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُغْرَقِينَ﴾ [هود: ٤٣] وقوله: «باستقباحه» متعلق بـ «صار» أي تحول حاله إلى الكفر بسبب استقباحه أمر الله تعالى واستكباره واعتقاده بكونه محقًا في ذلك التمرد باستدلاله على ذلك بقوله: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ﴾ [صٓ: ٧٦] لا بمجرد ترك السجود فإن ترك المأمور به معصية والمعصية لا توجب الكفر. أما عندنا فلا فإن صاحب الكبيرة مؤمن عندنا، وأما عند المعتزلة فلأنه وإن خرج بها عن الإيمان لكنه لا يدخل بها في الكفر، والخوارج لما قالوا: إن كل معصية كفر واستدلوا عليه بهذه الآية فقالوا: إنه تعالى قال في حق إبليس إنه كان من الكافرين بسبب إبائه عما أمر به واستكباره فدل ذلك على أن المعصية كفر. أشار المصنف إلى الجواب عن استدلالهم بأنه تعالى إنما كفره برده الأمر واستقباحه لا بمجرد ترك السجود الواجب حتى يقال: إنه تعالى كفره بترك الواجب وهو

الواجب وحده. والآية تدلّ على أن آدمَ أفضلُ من الملائكة المأمورين بالسجود له ولو من وجهٍ، وأنّ إبليسَ كان من الملائكة وإلاّ لم يتناوله أمرُهم ولم يصح استثناؤه منهم. ولا يرد على ذلك قوله تعالى: ﴿إِلَّآ إِبۡلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلۡجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠] لجواز أن يقال إنه كان من الجن فعلاً ومن الملائكة نوعًا، ولأنّ ابن عباس رَوَى: أن من الملائكة ضربًا يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم إبليس. ولمن زعم أنه لم يكن من الملائكة أن يَقول إنّه

معصية. **قوله:** (والآية تدل على أن آدم أفضل من الملائكة المأمورين بالسجود) **إن كان المأمورون بالسجود جميع الملائكة فهو أفضل من جميعهم، وإن كانوا طائفة مخصوصة فهو أفضل من تلك الطائفة وذلك لأن الله تعالى أمرهم بالسجود له سجود تعظيم وتكريم فلولا أنه أفضل منهم لما أمروا بتعظيمه، لأن الفاضل لا يؤمر بتعظيم المفضول ولأن آدم عليه السلام كان أعلم منهم حيث أنبأهم بما عجزوا عن علمه والأعلم أفضل ممن هو دونه في العلم، والمعلم أفضل من المتعلم لقوله تعالى:** ﴿هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ﴾ [الزمر: ٩] **فظهر أن آدم كان أفضل من الملائكة. قوله:** (ولو من وجه) **إشارة إلى جواز فضلهم عليه من وجه آخر كالاستغراق في عبادته تعالى وصفائهم عن الكدورات الحاصلة بسبب التركيب من المواد المكدرة. فإن الملائكة من الأنوار وآدم من التراب وكونهم سكان السمٰوات التي هي مواضع النزهة والراحة، وكونهم آمنين من المرض والفقر والهم والجوع والعطش ونحوها، ذكر الإمام أن أكثر أهل السنة ذهبوا إلى أن الأنبياء مطلقًا أفضل من الملائكة، وقالت المعتزلة: بل الملائكة العلوية أفضل من الأنبياء بخلاف الملائكة السفلية فإنه لا خلاف في أن الأنبياء أفضل منهم. والآية تدل أيضًا على أن إبليس كان من الملائكة إلا أنه لما عصى الله تبارك وتعالى غضب عليه ولعنه ومسخه فصار شيطانًا رجيمًا فقوله تعالى في سورة الكهف:** ﴿إِلَّآ إِبۡلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلۡجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠] **معناه أنه صار من الجن كما أن قوله:** ﴿وكان من الكافرين﴾ **معناه أنه صار من الكافرين. فإن قيل: كيف يكون إبليس من الملائكة والملائكة لا ذرية لها لأن الذرية إنما تتولد من الأنثى وليس من الملائكة أنوثة لقوله تعالى:** ﴿وَجَعَلُواْ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمۡ عِبَٰدُ ٱلرَّحۡمَٰنِ إِنَٰثًاۚ أَشَهِدُواْ خَلۡقَهُمۡۚ سَتُكۡتَبُ شَهَٰدَتُهُمۡ وَيُسۡـَٔلُونَ﴾ [الزخرف: ١٩] **أنكر الله تعالى على من حكم عليهم بالأنوثة، وإذا انتفى عنهم الأنوثة انتفى عنهم التوالد وإبليس له ذرية لقوله تعالى:** ﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِي﴾ [الكهف: ٥٠] **وهذا صريح في إثبات الذرية له، فكيف يكون ملكًا والملك لا ذرية له؟ أجيب بأنه إنما صار له نسل وذرية بعدما مسخ وحولت صورته إلى صورة من يتوالد وسائر الممسوخات لا تبقى بعد ثلاثة أيام ولا يكون لها نسل وذرية، وبقي هو وصار له نسل لأنه سأل النظرة إلى قيام الساعة فأنظر.**

....

قوله: (وإلا لم يتناوله أمرهم) أي ولو لم يكن إبليس من الملائكة لما كان مأمورًا بالسجود لآدم في ضمن أمر الملائكة بالسجود له وهو مأمور بالسجود لقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢] ولم يذكر في قصة من القصص مع كثرة تكرارها في القرآن ولا في غيره من الكتب السالفة أمر إبليس بالسجود لآدم نصًا صريحًا، فتعين أنه كان مأمورًا به في ضمن أمر الملائكة بالسجود له وأن أمر الملائكة يتناوله أيضًا ولن يتناوله أمرهم إلا بأن كان من نوع الملائكة وهو المطلوب. **قوله:** (ولم يصح استثناؤه منهم) يعني أنه لو لم يكن من الملائكة لما صح استثناؤه منهم، لأن الاستثناء إنما يتعلق بما يكون من جنس المستثنى منه فيكون استثناؤه من الملائكة مستلزمًا لكونه من الملائكة، والاستثناء المنقطع وإن كان شائعًا مشهورًا في كلام العرب إلا أنه خلاف الأصل فلا يقع في الكلام الفصيح.

قوله: (ولا يرد على ذلك قوله تعالى: إلا إبليس كان من الجن) جواب عما يقال: كيف يكون إبليس من الملائكة وقد نص في القرآن على أنه كان من الجن وهو مباين للملك لقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم بَلْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ﴾ [سبإ: ٤٠، ٤١] فإنه صريح في المباينة بين الجن والملك؟ أجاب عنه أولاً بأن كون إبليس فردًا من أفراد الملائكة واتحاده معهم بالنوع لا ينافي كونه من الجن فعلاً، فإنه يجوز أن يكون معنى قوله تعالى ﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠] أنه مع كونه ملكًا كان من الجن فعلاً. غاية ما في الباب أن لا تكون العصمة لازمة لكل فرد من أفراد الملائكة بأن يصدر عن بعض أفرادهم العصيان لله تعالى والكفر به كما صدر ذلك عن إبليس اللعين مع كونه واحدًا منهم، ويكون قوله تعالى في حقهم: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦] بيانًا لحال الأكثر. وأجاب ثانيًا بتسليم أن يكون معنى قوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠] أنه كان منهم نوعًا ومنع أن يكون ذلك منافيًا لكونه من الملائكة نوعًا بما روي عن ابن عباس رضي الله عنه: أن الملائكة على ثلاثة أضرب: ضرب منهم يقال له الجن ومنهم إبليس ولهم توالد ونسل ولهذا قال تعالى في حق إبليس ﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى﴾ [الكهف: ٥٠]. **قوله:** (ولمن زعم أنه لم يكن من الملائكة) قال أكثر المتكلمين ولا سيما المعتزلة منهم: إنه لم يكن من الملائكة أصلاً بل كان من الجن، وهو مروي عن ابن عباس وابن زيد والحسن البصري وقتادة وأبي بكر الأصم وقالوا: إنه أبو الجن كما أن آدم أبو البشر. وروي أن إبليس كان من الجن الذين سكنوا الأرض قبل آدم وحاربتهم الملائكة فسبوه صغيرًا وتعبد مع الملائكة دهرًا طويلاً فصار من الملائكة حكمًا لقوله عليه الصلاة والسلام: «إن مولى القوم منهم» وإن كان من الجن نسبًا

كان جِنيًا نَشأ بين أظهر الملائكة وكان مغمورًا بالألوف منهم فغلبوا عليه. أو الجن أيضًا كانوا مأمورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرِهم فإنه إذا عُلِم أن الأكابِر مأمورون بالتذلل لأحدٍ والتوسل به عُلِم أن الأصاغر أيضًا مأمورون به. والضمير في فسجدوا راجع إلى القبيلتين فكأنه قال: فسجد المأمورون بالسجود إلاّ إبليسَ وأنّ مِن الملائكة مَن ليس بمعصوم وإن كان الغالبُ فيهم العصمَة، كما أن مِنَ الإنس معصومين والغالبُ فيهم عدمُ العصمة. ولعلّ ضربًا من الملائكة لا يخالف الشياطينَ بالذات وإنما

فيصدق بذلك أن يقال إنه كان من الجن وإنه كان من الملائكة، لأنه وإن كان جنيًا إلا أنه نشأ أي كبر وبلغ حد الشباب بين الملائكة. يقال: نشأت في بني فلان إذا شببت فيهم.

قوله: (وكان مغمورًا) أي مكثورًا ومغلوبًا بالألوف من الملائكة فغلبوا عليه فتناول أمر الملائكة إياه. وصح استثناؤه منهم أي من ضمير فسجدوا استثناء متصلاً لأنه تعالى لما غلبهم عليه فسمى الجميع ملائكة لكونه مغلوبًا ومستورًا بهم كان داخلاً فيهم بالتغليب فدخل تحت أمرهم. وقوله: «أو الجن أيضًا» أي فيكون المأمور بالسجود على هذا الوجه هو طائفة الجن بأسرهم فيدخل إبليس تحت أمر تلك الطائفة لكونه من آحادها حقيقة. ووجه دلالة الآية على كون الملائكة مأمورين بالسجود وكون الجن مأمورين معهم بالسجود، إنما هو بالأولوية كما يدله عليه قول المصنف: «فإنه إذا علم أن الأكابر مأمورون بالتذلل لأحد والتوسل به علم أيضًا أن الأصاغر أيضًا مأمورون به» ويدل عليه أيضًا كلام الراغب حيث قال: وقيل: إن الجن كانوا مأمورين مع الملائكة بالسجود لكن لم يحتج إلى ذكرهم فالسلطان إذا أمر أماثل رعيته بالخضوع لإنسان فمعلوم أن أصاغرهم مأمورون بذلك أيضًا. **قوله:** (وإن من الملائكة) عطف على قوله: «وإن إبليس كان من الملائكة» والآية تدل أيضًا على أن من الملائكة من ليس بمعصوم لأنها دلت على أن إبليس كان من الملائكة وعلى أنه قد تحقق منه العصيان والكفر، فيكون قوله تعالى في حق الملائكة أنهم: ﴿عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦] ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦] بيانًا لحال أكثرهم. وأشار إليه المصنف بقوله: «وإن كان الغالب فيهم العصمة كما أن من الناس معصومين والغالب فيهم عدم العصمة». **قوله:** (ولعل ضربًا من الملائكة) لما ذكر أن إبليس من الملائكة وأنه قد عصى وكفر فظهر به أن العصمة ليست لازمة للملائكة، وأشار إلى أن قوله تعالى في وصف الملائكة أنهم ﴿عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦] ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾ [التحريم: ٦] بيان لحال الأكثر. وورد عليه أنه مخالف لما قال الإمام من أن الجمهور الأعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة من جميع الذنوب وأن من الحشوية من يخالف ذلك. أشار إلى جوابه برفع المخالفة بين كلامه وكلام الإمام بناء على جواز أن يكون في الملائكة

يخالفهم بالعوارض والصفات كالبَرَرَة والفَسَقة من الإنسِ والجنُّ يشملهما وكان إبليس من هذا الصنف كما قاله ابن عباس. ولذلك صحّ عليه التغيُر عن حاله والهبوطُ من محله كما أشار إليه بقوله عزَّ وعَلا: ﴿إِلَّآ إِبۡلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلۡجِنِّ فَفَسَقَ عَنۡ أَمۡرِ رَبِّهِۦٓۗ﴾ [الكهف: ٥٠] لا يقال كيف يصحّ ذلك والملائكةُ خُلِقَت من نُورٍ والجنُّ من نارٍ، لِما روَت عائشة رضي

ضرب يتحد مع الشياطين بحسب الذات والحقيقة، ويختلف بحسب العوارض والأوصاف الخارجية عن ماهيتها كالأبرار والفساق من الإنس فإنهما متحدان بحسب الماهية النوعية ومختلفان بحسب كون أحدهما بارًا مطيعًا وكون الآخر فاسقًا عاصيًا. ويكون الجن بمعنى الجسم اللطيف المستتر عن الأعين قدرًا مشتركًا بين صنفي الملائكة والشياطين، وعرضًا عامًا شاملاً لجميع أفراد الحقيقة النوعية من الصنفين المذكورين، لأن الجن اسم مأخوذ من الاجتنان وهو الاستتار والإخفاء عن أعين البشر فيكون صادقًا على جميع أفراد تلك الحقيقة فمن صدق عليه مفهوم الجن إن فعل خيرًا وظهر عن الشرور والخبائث يقال له: ملك، وإن خبث وكان شأنه الإغواء والإفساد يقال له: شيطان. فالملك اسم للصنف المعصوم من الجن بالمعنى المذكور والشيطان اسم للصنف الآخر منه وهو ما لا يكون معصومًا بل يكون خبيثًا مفسدًا. فصح أن يقال لإبليس مع كونه من أفراد الصنف الخبيث للجن إنه من الملائكة لكونه من أفراد ماهية الضرب المذكور من الملائكة المتحد مع الشياطين في الماهية، وصح أن يقال لفرد من فسقة الإنس إنه من أبرار الإنس بمعنى أنه فرد من أفراد حقيقة الإنس وإنه لا يباين الأبرار بالماهية وإنما يخالف بالأوصاف والعوارض كما يصح أن يقال له إنه من الجن لصدق مفهوم الجسم اللطيف المستتر عن أعين البشر عليه. فعدم عصمة إبليس مع كونه من الملائكة أي من أفراد الحقيقة النوعية لهذا الوصف الذي هو فرد اعتباري للحقيقة النوعية المشتركة بين صنفي الملك والشيطان. **قوله:** (ولذلك) أي ولكون إبليس من هذا الضرب من الملائكة وهو الذي لا يخالف الشياطين بالماهية بل بالعوارض صح عليه أن يتغير عن صفة الملائكة وينتقل إلى صفة الشياطين. **قوله:** (لا يقال كيف يصح ذلك) أي كيف يصح اتحاد ضرب من الملائكة مع الجن والشياطين بحسب الذات والحقيقة مع أن اتحاد حقيقة الشيئين يستلزم اتحاد مادتيهما، ومادة الجن تخالف مادة الملائكة لقوله عليه الصلاة والسلام: «خلقت الملائكة من النور وخلقت الجن من مارج من نار» فإن الجان أبو الجن خلق منها وهو مباين للنور؟ وأجاب عنه بأن الحديث المذكور لا ينافي ما ذكرنا من أن ضربًا من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات وإنما ينافيه لو كان صريحًا في اختلاف ماهيتهما حقيقة وهو ممنوع لأنه كالتمثيل والتصوير، لما ذكرنا من أن ضربًا من الملائكة متحد مع الشياطين بالذات والماهية مخالف لهم بالعوارض والأوصاف. فإن بيان أن أحدهما مخلوق

الله عنها أنه عليه السلام قال: «خُلقتِ الملائكةُ من النور وخُلِقَ الجنُّ من مارج من نار». لأنه كالتمثيل لِمَا ذكرت. فإنّ المرادَ بالنور الجوهرُ المضيءُ والنار كذلك غيرَ أنّ ضوءها مكدّرٌ مغمورٌ بالدخان محذور عنه بسبب ما يصحبُه من فرطِ الحرارة والإحراق، فإذا صَارت مهذبةً مصفاةً كانت محض نورٍ ومتى نكصت عادت الحالةَ الأولى جَذَعَةً ولا تزال تَتَزَايَدُ حتى ينطفىء نورها ويبقى الدخان الصرف، وهذا أشبه بالصواب وأوفق للجمع بين النصوص والعلم عند الله تعالى. ومن فوائد الآية استقباحُ الاستكبار وأنّه قد يُفضي بصاحبه

منَ النور والآخر مخلوق من النار بمنزلة أن يقال إن مادتيهما متحدتان بالذات مختلفتان بالأوصاف والعوارض فهما مخلوقان من نوع واحد وهو الجوهر المضيء، فإن ماهية النور الجوهر المضيء والنار كذلك. فاتحاد مادتيهما بالماهية وإن اختلفا بالعوارض، فإن النور جوهر مضيء صاف لا يشوبه شيء مما يكدره بخلاف النار فإنه غير خالص عما يكدره من الدخان في أكثر الأحوال، فالنار والنور صنفان مختلفان بالعوارض مندرجان تحت ماهية الجوهر المضيء. **قوله**: (وهذا) أي القول بأن ضربًا من الملائكة متحد مع الشياطين بالماهية مخالف لهم بالعوارض والصفات، وإن الحديث المروي كإيراد المثال له أشبه بالصواب لأنه حينئذ يتأتى أن يكون استثناء إبليس من الملائكة متصلاً وهو الأصل فيه، ويكون قوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠] حقيقة وقول الملائكة ﴿بَلْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ﴾ [سبأ: ٤١] في جواب قوله تعالى: ﴿أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ﴾ [سبأ: ٤٠] وإن دل على أن الجن غير الملك إلا أنه لا يوجب المغايرة بحسب الماهية بل يكفيه المغايرة بحسب الأوصاف والعوارض، ولأنه حينئذ تندفع المخالفة بين النصوص الدالة على أن الشياطين كان لها ذرية وأن الملائكة لا أنثى فيهم ولا ذرية لهم وعلى أن الملائكة معصومون بخلاف الشياطين، فإنه حينئذ يجوز أن يكون فرد من أفراد الجن ملكًا مأمورًا بالسجود مع جملة الملائكة وأن يكون مستثنى منهم وأن ينحط عن مرتبة الملائكة ويكون شيطانًا رجيمًا. ولا ينافيه اتفاق جمهور علماء الدين على عصمة كل واحد من الملائكة من جميع الذنوب لأن معنى كلامهم: إن الملك ما دام ملكًا بأن لم يتغير حاله فهو معصوم بخلاف من تغير حاله بأن اتصف بصفة الشياطين، فإنه حينئذ لا يسمى ملكًا بل يسمى شيطانًا فلا يكون حينئذ معصومًا.

قوله: (ومن فوائد الآية استقباح الاستكبار) أي مطلقًا سواء كان استكبارًا عن طاعة الله تعالى أو غيرها حيث قال تعالى في ذم إبليس ﴿أبى واستكبر﴾ أطلق الاستكبار ولم يقيده بكونه استكبارًا عن طاعته تعالى، فهذا الإطلاق دل على أن الاستكبار مطلقًا قبيح شرعًا. ومن فوائدها أن الاستكبار قد يفضي بصاحبه إلى الكفر حيث أفضى استكبار إبليس إليه بدلالة قوله تعالى: ﴿وكان من الكافرين﴾ أي صار بسبب إبائه واستكباره من الكافرين، وأشار بلفظ

إلى الكفر والحثُّ على الائتمارِ لأمرِه وتركِ الخوض في سره وأن الأمر للوجوب، وأن الذي علم الله من حاله أنهُ يتوَفّى على الكفر هو الكافر على الحقيقة إذ العِبرة بالخواتِيم وإن كان بحكم الحال مؤمنًا وهو الموافاة المنسوبة إلى شيخنا أبي الحسن الأشعري رحمه الله.

«قد» إلى أنه وإن كان مستقبحًا شرعًا قد لا يفضي إلى الكفر. ومن فوائدها شهادة قوله تعالى: «قلنا لهم اسجدوا فسجدوا» بالفاء الدالة على التعقيب وعدم التراخي وقوله: «وترك الخوضِ» مجرور بالعطف «على الائتمار» أي ومن فوائدها الحث على الامتثال لأمره تعالى مع ترك الخوض في سر أمره بأن لا يستكشف سره ولا يطلب وجهه وحكمته، كامتثال الملائكة بدون الشروع فيه فإن إبليس لما خاض فيه عوقب. والخوض في اللغة مطلق الشروع، وخص في العرف بالشروع في الباطل ففيه إشارة إلى أن استكشاف سر الأمر باطل. ومن فوائدها أن الأمر للوجوب بدليل أنه عوقب على ترك الامتثال فلو لم يكن الأمر للوجوب لكان له أن يقول: إنك ما ألزمتني السجود فعلى ما اللوم والإنكار والتوبيخ؟ ومن فوائدها أن من علم الله من حاله أن يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة فإنه تعالى لما علم من حال إبليس أنه يختم له على الكفر قال في حقه ﴿وكان من الكافرين﴾ وأما من ختم له على الإيمان سواء كان إيمانه مسبوقًا بالكفر أم لا فلذلك الإيمان هو الذي كان علامة الفوز وآية النجاة، فإن الإيمان الطارىء على الكفر يهدم ما قبله ويجعله كأن لم يكن قط، كما ورد من أن التائب من الذنب كمن لا ذنب له. واعلم أنه قد اختلف في أن من ثبت في علم الله تعالى أنه يموت كافرًا ـ نعوذ بالله من ذلك ـ هل هو كافر من أول زمان وجوده إلى موته أولاً؟ وأن إبليس هل كان كافرًا أبدًا أو كان مؤمنًا حقًا ثم كفر بعد ذلك؟ فذهب أصحاب الموافات، وهم أصحاب الشيخ أبي الحسن الأشعري القائلون بالموافاة أي موافات الموت وإتيانه على المرء وهو مؤمن، إلى الأول وذهب آخرون إلى الثاني. فقوله تعالى: ﴿وكان من الكافرين﴾ عند أصحاب الموافاة على ظاهره لأن إبليس قبل استكباره كافر عندهم، وعند الآخرين معناه أنه صار من الكافرين أو كان منهم في علم الله تعالى على معنى أنه تعالى كان عالمًا في الأزل بأنه سيكفر، فمقتضى صنيعه كان تقدم العلم على الاستكبار لا تقدم المعلوم. ومعنى الموافاة الإتيان والوصول إلى آخر الحياة وأول منازل الآخرة. يقال: وافى فلان إذا أتى. قال الشاعر:

كالغيب إن جئته وافاك ريقه   وإن ترحلت عنه لح في الطلب

فعندهم لا يوصف المرء إلا بما كان عليه وقت الوفاة من إيمان أو كفر ولا يسمى بما كان عليه قبل ذلك، ولا يخفى أنه إنكار لما ثبت عيانًا وإبطال للحقايق. **قوله**: (**وهو الموافاة**) أي كون العبرة في توصيف المرء بالإيمان أو الكفر بخاتمة عمره هو الموافاة.

﴿وَقُلْنَا يَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ السكنى من السكون لأنها استقرارٌ ولبثٌ وأنت تأكيد أكّد به المستكن ليصح العطف عليه وإنما لم يخاطبهما أوّلاً تنبيهًا على أنه المقصود بالحكم والمعطوف عليه تبع له. والجنة دار الثواب لأن اللامَ للعهد ولا معهود

ومعنى نسبتها إلى الشيخ أن هذه اللفظة إنما اشتهرت عنه وتداولت بين أصحابه لا أن ما يفهم منها مختص به. قال إمام الحرمين: إن الإيمان ثابت في الحال قطعًا من غير شك فيه لكن الإيمان الذي هو علامة الفوز وآية النجاة هو إيمان الموافاة، فاعتنى السلف به وجوزوا تعليقه بمشيئة الله تعالى. فمن قال: أنا مؤمن إن شاء الله لم يحملوا التعليق بالمشيئة على أن القائل قصد به الشك في كونه مؤمنًا في الحال فإن الشك فيه كفر، بل قالوا: إنه قصد به الشك في إيمان الموافاة. **قوله:** (السكنى من السكون) يعني أن قوله تعالى: ﴿يا آدم اسكن﴾ أمر، من سكن الدار يسكنها سكنى إذا قام فيها واتخذها منزلاً ومأوى، لا من سكن المتحرك سكونًا إذا ترك الحركة واستقر في مكانه ضرورة، أن ليس المعنى اسكن في الجنة ولا تتحرك فيها بل اتخذها منزلاً وموضع إقامة. فأشار إلى جهة المناسبة في النقل بقوله: «لأنها استقرار» أي لأن السكنى نوع من اللبث والاستقرار في السكن.

قوله: (وإنما لم يخاطبهما أولاً) حيث لم يقل: يا آدم وحواء اسكنا، كما خاطبهما ثانيًا بقوله: «فكلا منها» و «لا تقربا» «فتكونا» مع أنه أحصر من أن يقال: ﴿يا آدم اسكن أنت وزوجك﴾ تنبيهًا على أن المقصود بالخطاب هو آدم، و «الذي» عطف على آدم تبع له فيما نودي لأجله كما أنه تبع له في الإعراب لأنه زوجته وزوجة الرجل تبع له. وصح أن يؤمر الغائب بصيغة أفعل تغليبًا للمخاطب عليه مثل: أنت وزيد فعلتما وأنا وزيد فعلنا، بتغليب المتكلم على الغائب. قيل: إنما قال: ﴿اسكن﴾ تنبيهًا على أنه تعالى لم يملكه إياها بل إنما أعارها وأنه سيخرجه منها، فإنه لو قال رجل لغيره: أسكنتك داري لا تصير الدار ملكًا له بل تكون عارية والعارية مستردة. فإنه لما قال له عليه الصلاة والسلام: «أسكنتك الجنة» علم أنه سيخرجه منها وذلك لأنه تعالى خلقه لخلافة الأرض فلا بد أن يكون إسكان الجنة أولاً لحكمة لا يعلمها إلا الله تعالى. فإنه لو اقتصر على أن قال: إني خلقتك وما تناسل منك إلى يوم القيامة لاستخلفكم في الأرض إرادة تعميرها بكم إلى أجل مسمى ثم أوصلكم بسبب إصلاحكم إياها إلى جنة المأوى وملك لا يبلى، لاحتمل أن يختار العاجل الخسيس على الآجل النفيس ويتبع هواه ولا يجتهد في رعاية ما كلف به. فأدخل الجنة أولاً ليعرف النعيم الذي أعد له عيانًا فيكون إليه أشوق وعن فواته بسوء تدبيره أقلق، وذلك أن الإنسان مجبول على الاشتياق إلى ما عاينه من الخيرات وراغب فيه كمال الرغبة إذ ليس الخبر كالمعاينة. **قوله:** (والجنة دار الثواب) لأن التعريف باللام فيها ليس للعموم والاستغراق لأن سكون

غيرها ومن زعم أنها لم تُخلَق بعدُ قال: إنه بستان كان بأرض فلَسطين أو بين فارس وكرمانَ خلقه الله تعالى امتحانًا لآدم وحَمل الإهباط على الانتقال منه إلى أرض الهند كما في قوله تعالى: ﴿ٱهۡبِطُواْ مِصۡرٗا﴾ [البقرة: ٦١].

﴿وَكُلَا مِنۡهَا رَغَدًا﴾ واسِعًا رافِهًا صفة مصدر محذوف. ﴿حَيۡثُ شِئۡتُمَا﴾ أي مكان من الجنة شئتما وسع الأمرَ عليهما إزاحةً للعلّةِ والعذرِ في التناول من الشجرة المنهي عنها من بين أشجارِها الفائتةِ للحصر. ﴿وَلَا تَقۡرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ٣٥﴾ فيه مبالَغاتُ تعليقُ النهي بالقرب الذي هو من مقدّمات التناول مبالغةً في تحريمِه ووجوبِ الاجتناب عنه وتنبيهًا على أن القرب من الشيء يُورث داعيةً وميلاً يأخذ بمَجامع القلب ويُلهيه عما هو مقتضى العقل والشرع، كما رُوي: «حُبُّكَ الشيءَ يُعمِي ويُصِمُّ» فينبغي أن لا يَحُومَا حولَ ما حُرِّمَ الله عليهما مخافةَ أن يقعا فيه وجَعلُه سببًا لأن يكونا من الظالمين الذين ظلموا أنفسهم بارتكاب المعاصي أو بنقصِ حظهِما بالإتيان بما يُخلّ بالكرامَة والنعيم، فإنّ الفاء تفيد السببية سواء جعلتَه للعطف على النهي أو الجواب

جميع الجنان محال، فلا بد أن تكون الإشارة إلى المعهود والمعهود المعلوم للمسلمين هو دار الثواب فوجب صرف اللفظ إليها، ولا سيما أنه قال تعالى لآدم في وصف الجنة: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعۡرَىٰ وَأَنَّكَ لَا تَظۡمَؤُاْ فِيهَا وَلَا تَضۡحَىٰ﴾ [طه: ١١٨، ١١٩] وذلك صفة دار الخلد والثواب. وقالت المعتزلة: هي غير مخلوقة الآن لأن نفسها وما أعد فيها من النعيم مؤبد لا يفنى شيء منه لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٞ وَظِلُّهَاۚ﴾ [الرعد: ٣٥] وأن من دخلها لا يخرج منها لقوله تعالى: ﴿وَمَا هُم مِّنۡهَا بِمُخۡرَجِينَ﴾ [الحجر: ٤٨] وقد ثبت أن الأشياء المخلوقة الآن هالكة ولا يبقى إلا وجهه سبحانه وتعالى، وأن آدم قد خرج منها وانقطع عنه ما ناله فيها من الكرامات، ولأن دار الثواب لا تكليف فيها وقد كان آدم فيها مكلفًا بأن لا يقرب الشجرة فوجب أن يكون المراد بها جنة سوى دار الثواب. ثم اختلفوا في أنها في الأرض أو في السماء، فمنهم من قال: إنها كانت في السماء السابعة استدلالاً بقوله تعالى: ﴿ٱهۡبِطُواْ مِنۡهَا﴾ [البقرة: ٣٨] والهبوط يكون من علو إلى سفل ولا يستقيم ذلك في بستان مخلوق في الأرض. وقال آخرون: إنها كانت في الأرض. ثم اختلفوا في موضعها: فقال بعضهم: إنها كانت بأرض فلسطين. وقال آخرون: كانت فيما بين فارس وكرمان، وحملوا الهبوط على الانتقال من بقعة إلى بقعة أخرى كما في قوله تعالى: ﴿ٱهۡبِطُواْ مِصۡرٗا﴾ [البقرة: ٦١] قال أصحابنا: تسميتها بدار الخلد وتوصيف أكلها بالدوام مبني على دوامها بعد أن يدخلها المثابون جزاء لأعمالهم، فالشيء الواحد قد يوصف بأوصاف متضادة بحسب اختلاف الأوقات والاعتبارات وأنها لا تكون دار التكليف في الآخرة.

....

قوله: (صفة مصدر محذوف) أي أكلاً رغدًا، ورفاهية العيش سعته، وسعة الأكل أن لا يكون فيه مضايقة بوجه ما مثل أن يكون متعلقًا بنوع مخصوص فقط أو متقيدًا بزمان مخصوص أو مكان مخصوص. ولهذا قيل: الأكل الرغد أن يأكل ما شاء إذا شاء حيث شاء، والرغد والرغيد والرغد صفات مشبهة يقال: رغد عيشهم ورغد بكسر الغين المعجمة وضمها يرغد بفتح الغين رغدًا فهو رغيد ورغد ورغد أي طيب واسع.

قوله: (أي مكان من الجنة) إشارة إلى أن «حيث» ظرف مكان مبهم كالجهات الست والعامل فيه «كلا» أي كلا في أي مكان شئتما. وأجاز أبو البقاء أن يكون بدلاً من الجنة فيكون معمولاً لـ «اسكن» والأول أولى للقرب والتناسب لأنه على تقدير البدلية يلزم الفصل بين البدل والمبدل منه، ويفوت التناسب أيضًا لأن المناسب حمله على توسيع أمر الأكل عليهما إزاحة للعذر في التناول، ويفهم منهم توسيع أمر السكنى عليهما ضمنًا، وعلى تقدير جعله بدلاً يكون المقصود توسيع أمر السكنى عليهما قصدًا. **قوله**: (وسع الأمر عليهما) أي أباح لهما الأكل من الجنة على وجه التوسع بأن يأكلا ما شاءا إذا شاءا حيث شاءا لئلا يبقى لهما علة وعذر في التناول من الشجرة المنهي عنها. والإزاحة الإزالة.

قوله: (مبالغة في تحريمه) علة لقوله «تعليق النهي» يعني أن المقصود بالتحريم هو التناول من الشجرة إلا أنه علق النهي بما هو من مقدمات الأكل والتناول مبالغة في تحريم الأكل من حيث دلالته على أن الأكل بلغ في الحرمة إلى حيث حرم أن يحام حول الشجرة فضلاً عن أن تتناول ثمرتها. وفي تعليق النهي بذلك فائدة أخرى غير المبالغة في التحريم، وهي ما أشار إليه بقوله: «وتنبيهًا على أن القرب من الشيء مقتض للألفة به» والألفة داعية إلى المحبة ومحبة الشيء تعمي عن رؤية ما فيه من القبح وتصم عن استماع النهي المعلق بارتكابه، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «لكل ملك حمى ألا وإن حمى الله محارمه ومن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه». **قوله**: (يأخذ بمجامع القلب) أي بأطرافه وجوانبه كأن كل طرف مجمع للخواطر فإذا أخذ الميل بجميع جوانب القلب لم يبق فيه إلا خاطر نيله والوقوع فيه فيكون مشغولاً معرضًا عما هو مقتضى العقل والشرع فيقع فيما يستقبحانه، فلذا نهيا عن القرب مما حرم عليهما مخافة أن يقعا فيه. **قوله**: (وجعله سببًا لأن يكونا من الظالمين) عطف على قوله: «تعليق النهي بالقرب» وهو وجه ثانٍ للمبالغة فإنه لما كان القرب سببًا لأن يكونا من الظالمين دل ذلك على أن كون التناول سببًا لذلك أولى وأحرى، فكان جعل القرب سببًا له مبالغة في كون نفس التناول مسببًا له. وهذا الجعل يتضمن المبالغة من وجه آخر وهو أن يكون مسببه كون من قرب منه ظالمًا فإنه نوع تشديد ومبالغة في النهي عن

....

التناول، فباعتبار هذا التضمن كان لفظ المبالغة ههنا على ظاهره ولم يحتج إلى أن يقال: كأنه أطلق لفظ الجمع وأراد به التثنية لأن المبالغة ههنا إنما هي بطريق من التعليق والجعل. أو يقال: المبالغة الأولى لما تضمنت الجهات والاعتبارات جعلت كأنها أكثر من واحدة فاعتبرت مع الثنائية مبالغات. **قوله:** (الذين ظلموا أنفسهم) الظلم ضربان: ظلم النفس وظلم الغير، وظلم الغير لا ينفك عن ظلم النفس، وظلم النفس قد ينفك كالأكل من الشجرة فإنه لا يقتضي ظلم الغير وهو ظاهر. **قوله:** (بارتكاب المعاصي) على تقدير أن يكون قوله: ﴿ولا تقربا هذه الشجرة﴾ نهي تحريم لأن القرب منها يكون حرامًا وارتكاب الحرام معصية. **قوله:** (أو بنقص حظهما بالإتيان بما يخل بالكرامة) على تقدير أن يكون ذلك نهي تنزيه فإن القرب منها وإن لم يكن حرامًا أو معصية حينئذ، لكن لما أدى إلى إخراجهما من الجنة كان مخلاً بالكرامات الحاصلة لهما في الجنة. وتناوله منها على التقدير الأول لا بد أن يكون قبل النبوة، وأما على التقدير الثاني فيجوز أن يكون قبلها وبعدها إذ لا دليل على وجوب العصمة قبل النبوة. قال الإمام: قوله تعالى: ﴿ولا تقربا هذه الشجرة﴾ هل هو نهي تحريم أو تنزيه؟ فيه خلاف فقال قوم: هو نهي تنزيه لأن هذه الصيغة وردت في التحريم وفي التنزيه، والأصل عدم الاشتراك فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وما ذاك إلا أن يجعل حقيقة في ترجيح جانب الترك على جانب الفعل من غير أن يكون فيه دلالة على المنع من الفعل والإطلاق فيه، لكن الإطلاق فيه كان ثابتًا بحكم الأصل فإن الأصل في المنافع الإباحة فإن ضممنا مدلول اللفظ إلى هذا الأصل صار المجموع ترك الأولى، ومعلوم أن كل مذهب أفضى إلى عصمة الأنبياء عليهم السلام كان أولى بالقبول. وقال آخرون: بل هو نهي تحريم واحتجوا عليه بأمور: أحدها أن قوله: ﴿ولا تقربا هذه الشجرة﴾ كقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [الأنعام: ١٥٢] فكما أن هذا للتحريم فكذا الأول. وثانيها أنه قال: ﴿فتكونا من الظالمين﴾ ومعناه إن أكلتما منها ظلمتما أنفسكما ألا ترى أنهما لما أكلا قال: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣]. وثالثها أن هذا النهي لو كان نهي تنزيه لما استحق آدم بفعله الإخراج من الجنة ولما وجبت التوبة عليه. والجواب عنه عن الأول أن النهي وإن كان في الأصل للتنزيه لكنه قد يحتمل غيره بدليل منفصل. وعن الثاني أن قوله: ﴿كونا من الظالمين﴾ أي فتظلما أنفسكما بفعل ما الأولى لكما تركه لأنكما إذا فعلتما ذلك أخرجتما من الجنة التي لا تظمئان فيها ولا تضحيان ولا تجوعان ولا تعريان إلى موضع ليس فيه شيء من هذا. وعن الثالث أنا لا نسلم أن الإخراج كان لهذا السبب. إلى هنا كلامه. **قوله:** (سواء جعلته للعطف على النهي الخ)

له. والشجرةُ هي الحنطةُ أو الكَرْمَةُ أو التينَةُ أو شجرةٌ من أكل منها أحدث والأولى أن لا تُعين من غير قاطع كما لا تعين في الآية لعدم توقف ما هو المقصود عليه. وقرىء بكسر الشين، وتقربا بكسر التاء، وهٰذي بالياء.

﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا﴾ أصدر زلتهما عن الشجرة وحمَلَهُما على الزلة بسببها ونظيرهُ عن هذه في قوله تعالى: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾ [الكهف: ٨٢] أو أزلهما عن الجنة بمعنى أذهبهما ويعضده قراءة حمزة فأزالهما، وهما متقاربان في المعنى غير أن زل يقتضي عثرة مع الزوال وإزلالُهُ قولُه: ﴿هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ﴾ [طه: ١٢٠] وقولُهُ: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ﴾ [الأعراف: ٢٠] ومقاسمته إياهما بقوله: ﴿إِنِّى لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾ [الأعراف: ٢١]

فإن قوله تعالى: ﴿فتكونا﴾ فيه وجهان: أحدهما أن يكون مجزومًا عطفًا على تقربًا أي لا تقربا فلا تكونا. والثاني أن يكون منصوبًا باضماران على أنه جواب للنهي كقوله: ﴿وَلَا تَطْغَوْاْ فِيهِ فَيَحِلَّ﴾ [طه: ٨١] قال الشيخ أبو محمد المكي في المشكاة: حذفت النون من «فتكونا» لأنه منصوب جواب للنهي، ويجوز أن يكون حذف النون للجزم بالعطف على «ولا تقربا».

قوله: (والشجرة هي الحنطة) والشجرة في اللغة ماله ساق يبقى في الشتاء، والنجم ما ليس على ساق. ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن ٦] واختلفوا في الشجرة التي نهى آدم عنها فقال ابن عباس وجماعة: إنها السنبلة. وقال ابن مسعود والسدي: هي الكرم. وقال ابن جريج: هي التين. وعن الربيع بن أنس أنها شجرة من أكل منها أحدث ولا ينبغي أن يكون في الجنة حدث. والأصل عندنا أنه لا يجوز القول في ماهيتها بطريق القطع.

قوله: (وقرىء بكسر الشين) وفي اللباب: وقرىء الشجرة بكسر الشين والجيم بسكون الجيم، وإبدالها ياء مع فتح الشين وكثرها لقربها منها مخرجًا، كما أبدلت الجيم في قوله:

يا رب إن كنت قبلت حجتج فلا تزل سابحًا يأتيك بج

يريد: حجتي وبي وفي قولهم: أبو علج في أبي علي. وقرىء «تقربا» بكسر حرف المضارعة، وقوله: «هذي» هو اسم يشار به إلى المؤنث وفيه لغات: هذه وهذه بكسر الهاء بإشباع ودونه، وهذه بسكونها وبكسر الذال فقط والهاء بدل من الياء لقربها من الياء في الخفة.

قوله: (أصدر زلتهما) أي عثرتهما في الرأي أو في العمل بمقتضى التكليف وهو الانتهاء عن الشجرة. يقال: زل عن المكان أي زلق، وأزله غيره أي أزلقه، والمزلة بفتح الزاي وكسرها المكان الرخو وهو موضع الزلل. فالزلل أصله في زلة القدم واستعمل ههنا في

....

زلة الرأي مجازًا. وضمير عنها على تقدير رجوعه إلى الشجرة تكون كلمة «عن» للسببية والتعليل، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱسْتِغْفَارُ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ﴾ [التوبة: ١١٤] والمعنى أوقعه في الزلة بسبب الشجرة. فمقتضى الظاهر أن يقال: فأزلهما بها إلا أن سبب الفعل لما كان مصدر الدعوى فعل الإزلال بكلمة «عن» الداخلة على السبب لتضمينه معنى الإصدار تعدى تعديته كما في قوله تعالى حكاية عن الخضر لموسى عليه السلام: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾ [الكهف: ٨٢] أي ما أصدرت فعله عن اجتهادي ورأيي، وإنما فعلته بأمر الله تعالى. وإنما قال: «أصدر زلتهما» ولم يورد الفعل الضمني على طريق الحال بأن يقول: أزلهما مصدر أزلتهما عنها إشارة إلى أن إيراده على ذلك الطريق ليس بلازم في إظهار معنى التضمين. **قوله:** (**وحملهما الخ**) عطف تفسيري لما قبله لأنه بيان لحاصل المعنى. **قوله:** (**ونظيره عن**) مبتدأ و «هذه» صفته وفي قوله تعالى خبره أي هي ثابتة فيه، فإن الموضع موضع الباء السببية إلا أنه أورد بدلها كلمة «عن» باعتبار التضمين. **قوله:** (**أو أزلهما عن الجنة**) عطف على قوله: «أصدر زلتهما عن الشجرة» يعني أن ضمير «عنها» إن كان للجنة يكون أزل بمعنى أذهب ونحي، يقال: زل عن المكان إذا تنحى وبعد عنه، وأزله غيره أي أبعده، وزل وزال متقاربان في المعنى من حيث أن كل واحد منهما يدل على التحول عن المكان إلا أن مدلول زل هو التحول المخصوص الناشىء عن العثرة، وزلق الرجل بخلاف زال. فإن قيل: إنه تعالى أضاف الإزلال إلى إبليس فلِمَ عاتبهما على ذلك الفعل؟ أجيب بأنها من قبيل إضافة الفعل إلى من حصل بسببه الداعية التي تحمل الفاعل على الفعل، فإن القادر على الفعل والترك مع التساوي يستحيل أن يكون موجدًا لأحد الطرفين إلا عند انضمام الداعي إليه والداعي في حق العبد عبارة عن علم أو ظن أو اعتقاد لكون الفعل مشتملاً على المصلحة. فإذا حصل ذلك العلم أو الظن بسبب منبه نبه عليه جاز إضافة ذلك الفعل إلى ذلك المنبه من حيث كونه سببًا لحصول تلك الداعية التي لأجلها صار الفاعل فاعلاً بالفعل. **قوله:** (**وإزلاله قوله: هل أدلك الخ**) فإن هذه الأقوال دعاء منه لهما إلى ما هو سبب لزلتهما وخروجهما مما كانا فيه من أنواع الكرامة التي كانت لهما في الجنة. فإنهما انخلعا منها جميعًا إلى شقاء الدنيا لأنهما حين سمعا منه ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ﴾ [الأعراف: ٢٠] جاز أن يطمعا في أن يجعلهما في معنى الملائكة بأن يجعل غذاءهما طاعته وعبادته وأن يكون ذكره تعالى كفاية لهما عن الغذاء، فإن الله تعالى قادر على ذلك بل على أن يجعل البشر من الملائكة حقيقة ويجعله روحانيًا ويرفع عنه الكثافة، وجاز أن يكون عالمًا بأنه يموت ولا يبقى خالدًا في الجنة فيطمع في ذلك

واختلف في أنه تمثل لهما فقاولهما بذلك أو ألقاه إليهما على طريق الوسوسة وأنه كيف

بقربان الشجرة، أما لو علم بطريق الوحي أنه يموت فلا يكون قوله ذلك سببًا لطمعه في الخلود. فإن قيل: كيف يجوز أن يكون الشيطان سببًا لزلة آدم ومخالفته لأمر الله تعالى مع أن طاعة الشيطان كفر وذلك لا يتصور من الأنبياء؟ فالجواب أنه لا يكفر بذلك وإن كان فيه عصيان الرب ومخالفة أمره وطاعة الشيطان، وإنما يكفر إذا قصد بذلك طاعة الشيطان ومخالفة الرب. وكذلك روي عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه سئل عن ذلك فأجاب مثل هذا الجواب أو قريبًا منه. والأصل أن العصيان ليس فيه طاعة الشيطان لأن الطاعة ليست باسم لذات الفعل نفسه وإنما تصير طاعة بالقصد، ولا يقصد المؤمن بما يبتلى به من العصيان طاعة الشيطان ومخالفة الرب فلا يكون ذلك طاعة له غير أن الشيطان يفرح ويسر بإتيان العصيان. فإن من أقدم على قتل رجل لعداوة بينهما أو حرض غيره على ذلك بأن قال له: اقتل هذا العدو فإنك إن قتلته لا تقتل مكانه ولا أحد يطلب ثأره منك فقتله، كان قتله إياه لغرض نفسه غير مبني على تصديق ذلك الغير فيما يحرضه عليه والقبول منه. وكذا حال آدم وحواء عليهما السلام فإنهما كانا عالمين بأن الذي يوسوس إليهما ويحلف على أن ما يدعيه نصيحة لهما هو إبليس اللعين لكنهما ما أكلا من الشجرة موافقة له ولا قبلا منه النصيحة ولا صدقاه في ذلك، بل أكلا على الشهوة لميلان الطبع إليه كمباشرة المعصية الواقعة من عامة المسلمين فإن ذلك إنما هو بميلان طبعهم إليها لا لقصد المخالفة لله تعالى. والطاعة لإبليس وإن وقعت مباشرة الأكل منهما عقيب دعوة الشيطان إليها ومقاسمته أي حلفه في حال وسوسته لهما على أنه إنما يقول ما يدعيه عن نصيحة لهما فشابهت بذلك أنها وقعت بناء على القبول والتصديق له وإن لم تكن كذلك حقيقة.

قوله: (واختلف في أنه تمثل لهما) أي في أن إبليس هل تشكل بشكل حتى شاهداه عيانًا فكالمهما مشافهة ووجاهًا كما يخاطب بعض الناس بعضًا كذلك بقوله: هل أدلك على شجرة الخلد أو نحوه؟ أو ألقي تلك المقالات إليهما بطريق الوسوسة والكلام الخفي كما يوسوس في صدور الناس من غير أن يرى ويشاهد؟ كما قال في موضع آخر ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُۥرِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا﴾ [الأعراف: ٢٠] فإنهما قبل التناول من الشجرة لا يرى واحد منهما عورة نفسه ولا غيره، بدليل أن مقابلة الاثنين بالاثنين تقتضي انقسام الآحاد إلى الآحاد كما في: ركب الناس دوابهم ولبسوا ثيابهم. وقيل: بدت لهما فأبصر كل واحد منهما من صاحبه ما ووري عنه من عورته قبل ذلك، وهو خلاف ما يفهم من النظم. واحتج من يقول بأنه تمثل لهما وخاطبهما مواجهة بما روي أنه لما كفر ولعن وآيس من رحمة الله تعالى وغلبت عليه الشقوة والمذلة ورآهما وهما يتقلبان في نعم الله تعالى ويتنعمان

توصل إلى إزلالهما بعدما قيل له: ﴿فَٱخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾ [الحجر: ٣٤] فقيل: إنه مُنِع من الدخول على جهةِ التكرمة كما كان يدخل مع الملائكة، ولم يُمنع أن يَدخل للوسوسة ابتلاءً لآدم وحوّاء. وقيل: قام عند الباب فناداهما. وقيل: تمثّل بصورةِ دابةٍ فدخل ولم تعرفه الخزنةُ. وقيل: دخل في فم الحيّة حتى دخلت به. وقيل: أرسل بعضَ أتباعه فأزلهما. والعلم عند الله تعالى.

فيها اشتد ذلك عليه وحسدهما، فاختار أن يفتنهما فقال لهما: ماذا أمركما ربكما وماذا نهاكما عنه في الجنة؟ قالا: أمرنا أن نأكل من شجر الفردوس كله غير هذه الشجرة الواحدة. فقال: ما نهاكما ربكما عنها إلا أن تكونا ملكين تعلمان الخير والشر وتقدران على كل ما يقدر عليه الملائكة أو تكونا من الخالدين لا تموتان. فلم يقبلا ذلك منه فلما آيس من قبولهما اضطر إلى الحلف وقاسمهما ﴿إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّصِحِينَ﴾ [الأعراف: ٢١] فلم يصدقاه. قيل: الظاهر أنه اضطر بعد ذلك إلى شيء آخر وأنه شغلهما باستيفاء اللذات المباحة حتى صارا مستغرقين فيها فحصل بسبب استغراقهما فيها نسيان المنهي فحصل ما حصل، والظاهر أن مثل هذه المخاطبة والمقاسمة ومراجعة الكلام من الطرفين لا يكون إلا بالحضور والتمثل. وحجة من قال: إن ذلك بطريق الوسوسة، أنه كافر ملعون فكيف يكون أهلاً لدخول الجنة التي هي دار القدس؟ وسئل أبو الحسن عن دخوله الجنة فقال: لا نشهد بدخوله فيها لعدم الدليل القطعي فإن ثبت لا نستبعده، إذ دخوله على هذا الوجه كان يزيد له في التأسف والحسرة. وقال الحسن البصري: إنه أوصل إليهما الوسوسة من الوجه الذي جعل سببًا إليهما وقالوا: هذا كوسوسته اليوم في قلوب جميع أهل الدنيا في حالة واحدة بحيث يوقع ذلك في جميع القلوب، وقالوا: هو كقبض عزرائيل عليه السلام الأرواح من بني آدم وهم في مواضع مختلفة وهو في مكان. **قوله: (وقيل دخل في فم الحية)** قيل: لما احتال أن يدخل الجنة ويفتنهما من حيث إن الخزنة منعوه من دخولها عرض نفسه على سائر الحيوانات حتى يمكنوه من أن يدخل في جوف واحد منهم ثم يدخل ذلك الحيوان الجنة ويدخل هو أيضًا بسببه، فما قبله واحد من الحيوانات حتى أتى الحية وكانت أحسن دابة في الجنة خلقًا وكانت كهيئة البعير تمشي على أربع قوائم ليس في الجنة دابة أحسن منها فيها من كل لون فلم يزل يستدرجها حتى أطاعته فجعلته بين نابيها وأدخلته الجنة خفية من الخزنة، فلما دخلت الجنة خرج إبليس من فمها واشتغل بالوسوسة. فلا جرم لعنت الحية وسقطت قوائمها وصارت تمشي على بطنها وجعل رزقها في التراب وصارت عدوة لبني آدم أمرنا بقتلها في الحل والحرم، حتى روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «ما سلمنا منهن منذ عادينا فاقتلوهن حيث وجدتموهن». قال الإمام: هذا وأمثاله يجب أن لا يلتفت إليه لأن إبليس لو قدر على

﴿فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ أي من الكرامةِ والنعيم ﴿وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟﴾ خطابٌ لآدم وحواء لقوله تعالى: ﴿قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [طه: ١٢٣] وجمعُ الضمير لأنهما أصلاً

الدخول في فم الحية لقدر أن يجعل نفسه بين نابين من أنيابها فأدخلته الحية وكلمهما من فيها، وليس هذا دخولاً في الجنة من إبليس كما أن الكفار من ذرية آدم كانوا في قلب آدم وهو في الجنة ولم يسم ذلك بدخول الكفار الجنة. وقيل: هذا الكلام على سبيل التمثيل. فقوله: «عرض نفسه على دواب الأرض» أي استعان في إغوائه بالقوة الحيوانية ونظر من أي وجه يمكنه أن يأتيه فلم يجد قوة تصلح لذلك حتى أتى الحية أي الشهوة، وكنى بالحية عنها لأنها حية مهلكة لا يرى سمها فإن الشيطان لا يأتي الإنسان إلا من قبل هواه. وقوله: «فجعلته بين نابيها» هو كناية عن الأكل إذ هو شهوة يتمكن الشيطان بها من الإنسان، ولهذا قيل في الخبر: من حفظ بطنه فقد سد على الشيطان بابه ومن شبع قسا قلبه وتمكن منه الشيطان. وقوله: «فلذلك أمر الإنسان بقتلها» أي أمر أن يقهر الشهوة ويذلها حيث طالبته بما ينافيه الإيمان. وهذا الذي ذكره هذا القائل وإن كان صحيحًا من حيث المعنى، ففي صرف الخبر إليه ترك للظاهر وفتح باب من التأويلات منكر. والله أعلم بحقائق ما يخبرنا به من الغيوب.

قوله: (من الكرامة والنعيم) الظاهر أن هذا التفسير مبني على أن يكون ضمير «عنها» للجنة ويكون المعنى: فاذهبهما الشيطان عن الجنة فأخرجهما مما فيها من النعيم والراحة إلى تعب الدنيا. وأما إذا كان الضمير للشجرة وكان المعنى: حملهما على الزلة بسبب الشجرة، فالظاهر حينئذ أن يقيد ما كانا فيه بالجنة ويكون الهبوط الآتي بمعنى النزول من مكان عالٍ إلى ما هو أسفل منه. وإن صح أنه يراد به مع ذلك سقوط المنزلة فإنه قد كثر في كلامهم استعمال الوقعة والصعقة في المراتب المعنوية كاستعمالها في الأماكن الحسية، إلا أن الابتلاء بالخروج من الجنة لما كان راجعًا إلى الابتلاء بالخروج مما كان لهما في الجنة من الكرامة والنعيم صرح بالمقصود على طريق الاستعارة المكنية والتخييلية حيث شبه ما كانا فيه من الكرامة والنعيم بالمكان الحسي، وجعل تعلق الإخراج به استعارة تخييلية دليلاً على الاستعارة المكنية.

قوله: (لقوله تعالى: قال اهبطا منها جميعًا) فإنه خطاب لآدم وحواء لا غير. فكذا هذا لأن القصة واحدة، إلا أنه جمع الضمير ههنا إما لأن أقل الجمع اثنان فيجوز إرجاع الضمير إليهما كما في قوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَـٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ﴾ [الأنبياء: ٧٨] إلى قوله: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَـٰهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨] وإما بناء على أن الخطاب وإن كان لهما فقط إلا أن المراد هما وذريتهما جميعًا بدليل قوله: ﴿بعضكم لبعض عدو﴾ فإنه حكم بالتعادي وهو

الإنس فكأنهما الإنس كلُّهم، أو هما وإبليسُ أُخرج منها ثانيًا بعدما كان يدخلها للوسوسة أو دخلها مُسارَقةً أو من السماء. ﴿بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ حال استغنى فيها عن الواو بالضمير، والمعنى متعادِينَ يَبغِي بعضُكم على بعض بتضليلِه. ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ﴾

بين ذرية آدم، فيكونون داخلين في الخطاب. ولقوله: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ﴾ [البقرة: ٣٨] الآية فإنه حكم بين جميع الناس من ذرية آدم حيث قسمهم إلى المؤمنين والكافرين وبيّن ما لكل من الفريقين من الجزاء. ولما ورد أن يقال: إن الذرية ليسَت بموجودة في ذلك الوقت فكيف تدخل في الخطاب؟ أشار إلى جوابه بأنهما لما كانا أصلاً للإنس وحقيقتهم جعلا كأنهما الإنس كلهم، يعني أنهما غلبا في الخطاب على ذريتهما المعدومة حيث خوطب الجميع بقوله: ﴿اهبطوا﴾ تغليبًا للأصل الموجود. **قوله:** (أو هما وإبليس) أي أو الخطاب بقوله تعالى: ﴿اهبطوا﴾ لهما وإبليس. ولما ورد أن يقال: كيف يتناول الخطاب لإبليس وهو حين أبى عن السجود قد أخرج من الجنة لقوله تعالى: ﴿ٱهْبِطُواْ مِنْهَا﴾ [البقرة: ٣٨] فما يكون لك أن تتكبر فيها ولقوله: ﴿فَٱخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾ [الحجر: ٣٤؛ صٓ: ٧٧] وزلة آدم عليه السلام إنما وقعت بعد ذلك بمدة طويلة فكيف يؤمر إبليس بالهبوط معهما؟ أجاب عنه بقوله: «وإبليس أخرج منها ثانيًا بعد ما كان دخل للوسوسة» لما مر من أنه لا يمنع من دخولها للوسوسة فدخلها من غير مسارقة فاهبطوا جميعًا. **قوله:** (أو دخلها مسارقة) كما قيل: إنه تمثل بصورة حيوان فدخل ولم تعرفه الخزنة، وكما قيل من أنه دخل في فم الحية حتى دخلت به. **قوله:** (أو من السماء) عطف على قوله: «منها» يعني أن كون إبليس داخلاً في خطاب ﴿اهبطوا﴾ لا يستلزم إخراجه من الجنة حتى يقال: إنه قد أخرج منها سابقًا، بل يجوز أن يراد بالهبوط في حقهما الهبوط من السماء كما روي: أنه صعد إلى السماء حتى أتى باب الجنة وقام عنده فناداهما وهما في الجنة. وقال بعض أهل الأصول: لعل آدم وحواء عليهما السلام كانا يخرجان إلى باب الجنة وإبليس كان يقرب من الباب ويوسوس إليهما. وقيل: الخطاب لهما وللحية وإبليس. وقيل: هو الخمسة وخامسهم الطاووس، إذ دل إبليس على الجنة فأخرج معهم من الجنة. وهذان القولان، وإن رويا عن ابن عباس رضي الله عنهما، لكن المصنف لم يلتفت إليهما لبعدهما من حيث إن المكلفين هم الملائكة والإنس والجن.

قوله: (حال استغنى فيها عن الواو بالضمير) أي الراجع إلى ذي الحال وهو ضمير اهبطوا أي استغنى به في جملته. ووجه الاستغناء أن المقصود هو الربط وذلك كما يحصل بالواو يحصل بالضمير فقط أي يتعدى بعضكم على بعض بتضليله أي بنسبته إلى الضلال وهو الخروج عن الطريق المستقيم سواء كان ضالاً في الواقع أم لا. واشتقاق العدو من عدا

موضع استقرارٍ أو استقرارٌ. ﴿وَمَتَٰعٌ﴾ أي تمتع ﴿إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾﴾ يريد به وقتَ الموت أو القيامةِ.

﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ﴾ استقبلها بالأخذِ والقبولِ والعملِ بها حين عُلِّمَها.

يعدو إذا ظلم وتعدى، وقيل: من عدا يعدوا إذا جاوز الحدود وهما متقاربان. وفي الكواشي: المراد العداوة التي بين المؤمنين وبين إبليس، أو التي بين بني آدم من ظلم بعضهم بعضًا وتضليل بعضهم بعضًا. وقال الراغب: المعاداة فقدان الملاءمة والموافقة فقوله تعالى: ﴿بعضكم لبعض عدو﴾ ليس يريد به المهاوشة فقط وإنما يعني فقدان الالتئام. أما بين الإنسان والشيطان فظاهر، وبين الرجل والمرأة فكثير في الخلق والخلق حتى أن عامة ما يحمد من أخلاق الرجل يذم من المرأة، ثم بين قوى الإنسان في نفسه تفاوت. فحمدنا الله تعالى الذي خلقنا لنتنبه للاحتراز مما ينافي بلوغ السعادة ونسوس منها ما يمكن سياسته وندفع ما تجب مدافعته إلى هنا كلامه.

قوله: (موضع استقرارٍ أو استقرارٌ) الأول على أن يكون «مستقر» اسم مكان كما في قوله تعالى: ﴿أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا﴾ [الفرقان: ٢٤] وفي قوله في صفة النار ﴿إِنَّهَا سَآءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا﴾ [الفرقان: ٦٦] والثاني على أن يكون المستقر مصدرًا كما في قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمُسْتَقَرُّ﴾ [القيامة: ١٢] ثم إن كان المراد بالحين وقت الموت يكون المعنى لكل إنسان موضع يستقر فيه ويتمتع بما قسم له فيه مدة حياته. وإن كان المراد القيامة فوجه قوله: «لكل واحد منكم مكان استقرار أو استقرار في الأرض إلى يوم القيامة» فيه خفاء لأن الظاهر أن التمتع والانتفاع ينقطع بالموت فكيف يمتد إلى يوم القيامة؟ وقيل: في توجيهه ابتداء يوم القيامة من وقت الموت لأن من مات فقد قامت قيامته أو لأن مقامة الشيء من جملته فانتهاء تمتعهم في الأرض إلى يوم القيامة يرجع إلى انتهاء وقت الموت. وقيل: إنه ينتفع بمسكنه في القبر إلى أن يبعث فلا ينقطع التمتع بالموت. ويمكن أن يقال: القبر يثاب المؤمن فيه ويعذب الكافر فلا ينقطع تمتع المؤمن في الأرض، وأما تمتع الكافر فعلى التهكم. وهذه التوجيهات إنما يحتاج إليها إذا أريد استقرار خصوصيات الأفراد وتمتعهم بأن يكون معنى قوله: ﴿ولكم﴾ لكل واحد منكم بخصوصه استقرار فيها وتمتع إلى يوم القيامة. وأما إذا كان المقصود بيان أن نوع الإنسان يستقر ويتمتع فيها إلى يوم القيامة بتعاقب أفراده فلا إشكال ولا توجيه. وفي التيسير: قال ابن عباس والسدي: إلى حين أي إلى الموت. وقال مجاهد والضحاك: أي إلى قيام الساعة. وهذا في حق الجميع. والأول في حق الأفراد أي تفسير الحين بيوم القيامة إنما هو تقدير أن يكون الخطاب في قوله: ﴿ولكم﴾ لآدم وحواء وجميع ذريتهما من حيث إنه لا لكل واحد منهم. وأكثر المفسرين على أن

....

الخطاب لكل واحد منهم سواء فسر الحين بوقت الموت أو بيوم القيامة. ولعلهم إنما لم يلتفتوا إلى احتمال أن يكون المقصود بيان أن نوع الإنسان يستمر استقراره في الأرض وتمتعه فيها إلى يوم القيامة بثبوت هذين الأمرين للأفراد على التعاقب، بناء على أنه لو غلب آدم وحواء على ذريتهما وخوطب الجميع بقوله: «اهبطوا» و «بعضكم» و «لكم» كان المقام مقام العموم والاستغراق فيتناول الكل لكل فرد.

قوله: (أي تمتع) قيل: المتاع الممتد من قولهم: جبل ماتع أي مرتفع طويل. وقال صاحب الكشف: بل هو من متع النهار إذا طال، ولذلك يستعمل في امتداد مشارق الزوال. ومنه: متاع المسافر والتمتع بالجواري والنساء، ولهذا غلب استعماله في معرض التحقير لا سيما في الكتاب الكريم. والحين القطعة من الزمان طويلة كانت أو قصيرة هذا هو المشهور. وقوله: ﴿ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾ يحتمل أن يكون جملة مستأنفة إخبارًا منه تعالى بمالهم في الأرض وأن يكون حالاً مقدرة من فاعل ﴿اهبطوا﴾ كالجملة التي قبلها، لأن شيئًا من تعاديهم واستقرارهم وتمتعهم ليس في حال الهبوط. «ولكم» خبر مقدم، و «في الأرض» متعلق بما تعلق به الخبر من الاستقرار وتقديم الخبر مسوغ لجواز الابتداء بالنكرة، و «إلى حين» الظاهر أنه متعلق «بمتاع» وأن المسألة من باب إعمال الثاني من المتنازعين وحذف معمول الأول على مختار البصريين، فإن كل واحد من قوله: «مستقر» و «متاع» يطلب قوله: «إلى حين» من جهة المعنى، ورجح الثاني لقربه والتقدير: ولكم في الأرض مستقر إلى حين متاع إلى حين. ويروى أنهم لما هبطوا بأمر الله تعالى وقع آدم بأرض الهند بوادي سرنديب ومعه رائحة الجنة فعلقت تلك الرائحة بأشجارها ونباتها فامتلأ ما هناك طيبًا، فمن ثمة يؤتى بالطيب وبالأدوية الطيبة الرائحة من تلك الولاية. وكان السحاب يمسح رأسه لطول قامته فأصلع فأورث ولده الصلع. وروى البخاري عن رسول الله ﷺ أنه قال: «خلق الله آدم وطوله ستون ذراعًا ووقعت حواء بجدة وبينهما ستمائة فرسخ وإبليس بالإبلة موضع بالبصرة على أميال والحية ببيات، وقيل: بأصفهان وقيل: بسجستان وهي أكثر بلاد الله حيات، وكانوا في الجنة على أحسن حال فابتلى آدم بالحرث والكسب وحواء بالحيض والحمل والطلق ونقصان العقل والميراث».

قوله: (استقبلها بالأخذ إلى آخره) قال النحرير التفتازاني رحمه الله: فالأرض استقبلته وتلقته، ومنه: تلقيته وربيته وإنما لم يجعله من هذا مع ظهوره حيث استعمل بمن ليرتب عليه الأخذ والقبول والعمل وسائر ما يدخل في استقبال الرجل أعزته وأحباءه. فعلى هذا يكون ﴿من ربه﴾ حالاً من ﴿كلمات﴾. انتهى كلامه. قال القفال رحمه الله: أصل التلقي هو

....

التعرض، ثم وضع موضع الاستقبال لأن الإنسان يستقبل من يتعرض له، ثم وضع موضع الأخذ والقبول، لأن الإنسان إنما يستقبل ما يريد أخذه ولأن في استقبال الأعزة ومن يعظم قدره إكرامًا لهم وإكرام كلمة الله تعالى بالقبول والعمل بما فيها وكان آدم يتلقى الوحي أي يستقبله ويأخذه. وقال شرف الدين الطيبي: وعلى تقدير أن يفسر تلقي الكلمات بما قيل فقوله: «وإنما لم يجعله من هذا مع ظهوره ليترتب عليه الأخذ» إلى آخره فيه بحث لأن الترتيب المذكور إنما يتأتى بعد صحة استعمال اللفظ في المعنى الذي هو فيه غير ظاهر، فكيف يصح جعل الترتيب جهة لصحة الاستعمال؟ والصواب أن يقال: لأن تلقي الكلمات لا يترتب على الإهباط بل متراخٍ بخلاف الاستقبال فإن ابتداءه وهو الانتظار إلى الكلمات حصل عقيبه بلا تراخ، إلا أنه يعارض بما يدل عليه قوله تعالى: ﴿فَتَابَ عَلَيْهِۚ﴾ [البقرة: ٣٧] من ترتيب التوبة على التلقن بمعنى التلقن لا على التلقي بمعنى الاستقبال والانتظار إلى الكلمات، ولا عبرة بالدليل مع قيام ما يعارضه. والأظهر أن يقال: كل واحد من الاستقبال والتلقن والتوبة عليه يترتب على الإهباط بلا تراخٍ من حيث إنه لم يتخلل بينهما أمر أجنبي عنهما فأمثال ذلك يقدر عند أهل العربية مما لا تَراخي بينهما. وروي عن شهر بن حوشب: مكث آدم ثلاثمائة سنة لا يرفع رأسه حياء. وقال ابن عباس رضي الله عنهما: بكى آدم وحواء على ما فاتهما من نعيم الجنة، كذا في رواية محيي السنة، مائتي سنة ولم يأكلا ولم يشربا أربعين يومًا ولم يقرب آدم حواء مائة سنة. وروي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لو جمع بكاء أهل الدنيا وبكاء داود وبكاء نوح لكان بكاء آدم أكثر». ومن تصور ما جرى على آدم من الحياء والبكاء بسبب إقدامه على هذه الزلة الصغيرة فقد اتضح عنده عظم شأن المعصية وإن كانت صغيرة، ووخامة أمر الجريمة وإن كانت يسيرة، وأن آدم عليه السلام إذا لم يستعن على التوبة إلا بما ذكر مع كونه مسجودًا لكافة الملائكة وعلى رأسه تاج الوصلة، وفي وسطه نطاق القربة لا أحد قدامه في الرتبة ولا شخص مثله في الرفعة، يتلى عليه النداء في كل لحظة: يا آدم يا آدم فالواحد منا مع كونه مستغرقًا في بحار الذنوب والمعاصي أولى بذلك وأحرى يا صاحب الذنوب، ألم يأن لك أن تتوب يا صاحب الذنوب ذنبك في الكتاب مكتوب يا صاحب الذنوب أنت غدًا بالذنوب مطلوب؟ روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «كان فيمن كان قبلكم رجل قتل تسعًا وتسعين نفسًا فسأل عن أعلم أهل الأرض فدل على راهب فأتاه فقال له: هل لقاتل من توبة؟ قال: لا. فقتله فكمل به مائة ثم سأل عن أعلم أهل الأرض فدل على رجل عالم فأتاه فقال: إنه قتل مائة نفس هل من توبة؟ فقال: نعم ومن يحول بينه وبين التوبة انطلق إلى أرض كذا وكذا فإن بها ناسًا يعبدون الله تعالى

وقرأ ابن كثير بنصبِ آدم ورفعِ الكلمات على أنها استقبلته وتَلقته. وهي قولُه تعالى: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣] الآية. وقيل: سبحانك اللّهمّ وبحمدك وتبارك اسمك

فاعبد معهم ولا ترجع إلى أرضك إنها أرض سوء. فانطلق حتى أتى نصف الطريق فأتاه ملك الموت فاختصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، فقالت ملائكة الرحمة: جاء تائبًا مقبلاً بقلبه إلى الله تعالى. وقالت ملائكة العذاب: إنه لم يعمل خيرًا قط. فأتاهم ملك في صورة آدمي وتوسط بينهم فقال: قيسوا ما بين أرضين فأيهما كان أدنى فهو له. فقاسوه فوجدوه أدنى إلى الأرض التي سير إليها فقبضته ملائكة الرحمة». رواه مسلم. وعن ثابت البناني أنه بلغنا أن إبليس قال: يا رب إنك خلقت آدم وجعلت بيني وبينه عداوة فسلطني عليه. فقال الله سبحانه وتعالى: جعلت صدورهم لك مساكن. فقال: رب زدني. فقال: لا يولد ولد لآدم إلا ولك نظيره: فقال: رب زدني قال: تجري فيهم مجرى الدم. فقال: رب زدني قال: اجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الأموال والأولاد قال: فشكا آدم إبليس إلى ربه فقال: يا رب إنك خلقت إبليس وجعلت بيني وبينه عداوة وبغضاء وسلطته عليّ وأنا لا أطيقه إلا بك. فقال الله تعالى: لا يولد لك ولد إلا وكلت به ملكين يحفظانه من قرناء السوء. قال: رب زدني قال: الحسنة بعشر أمثالها. قال: رب زدني. قال: لا أحجب عن أحد من ولدك التوبة ما لم يغرغر. وعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها». رواه مسلم. وعن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه قال: كنت إذا سمعت حديثًا ينفعني الله منه بما يشاء ينفعني وإذا حدثني أحد من الصحابة استحلفته فإذا حلف صدقته، وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما من عبد يذنب ذنبًا فيحسن الطهور ثم يقوم فيصلي ركعتين فيستغفر الله تعالى إلا غفر له» ثم قال: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَٰحِشَةً أَوْ ظَلَمُوٓا أَنفُسَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٥] إلى قوله: ﴿لذنوبهم﴾.

قوله: (على أنها استقبلته وتلقته) قد مرّ أن تلقي الشيء في الأصل عبارة عن التعرض للقائه والوصول إليه، وأن تلقاه بمعنى لقيه، ثم إنه يطلق على استقباله لما فيه من التعرض للقائه، وإذا كان هذا أصل الكلمة وكان من تلقى رجلاً فقد تلقى كل واحد منهما صاحبه، وأضيف الاجتماع إليهما معًا صلح أن يشتركا في الوصف بذلك فيقال: كل ما تلقيته فقد تلقاك فيجوز أن يقال: تلقى آدم كلمات أي استقبلها بالأخذ والقبول، وتلقى آدم كلمات بنصب آدم ودفع كلمات، على معنى جاءته عن الله كلمات. قال الإمام الواحدي: وذلك أن من الأفعال ما يكون إسناده إلى الفاعل كإسناده إلى المفعول وذلك نحو: أصبت ونلت

وتعالى جدك لا إلـٰه أنت ظلمتُ نفسي فاغفِر لي إنه لا يَغفر الذُنُوبَ إلاّ أنتَ. وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: يا ربّ ألم تخلقني بيدك؟ قال: بلى. قال: يا رب ألم تنفخ فِيَّ الروحَ من روحك؟ قال: بلى. قال: ألم تُسكنّي جَنَّتك؟ قال: بلى. قال: يا رب إن تُبتُ وأصلحتُ أرَاجِعي أنت إلى الجنة؟ قال: نعم. وأصل الكلمة الكَلْم وهو التأثير المدرَك بإحدى الحاستين السمع والبصر كالكلام والجراحة والحركة.

ولقيت تقول: نالني خير ونلت خيرًا وأصابني خير وأصبت خيرًا ولقيني زيد ولقيت زيدًا. وإذا كان معاني هذه الأفعال على ما ذكرنا كان نصب آدم ورفع الكلمات كرفغ آدم ونصب الكلمات من حيث المعنى، ومعنى تلقى آدم من ربه الكلمات هو أن الله تعالى ألهم آدم فاعترف بذنبه وقال: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣] فهذه الآية المعنية بالكلمات في قوله الحسن وسعيد بن جبير ومجاهد. وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما أصاب آدم الخطيئة فزع إلى كلمة الإخلاص فقال: لا إلـٰه إلا أنت سبحانك وبحمدك عملت سوءًا وظلمت نفسي فاغفر لي إنك خير الغافرين، لا إلـٰه إلا أنت سبحانك وبحمدك عملت سوءًا وظلمت نفسي فارحمني إنك خير الراحمين، لا إلـٰه إلا أنت سبحانك وبحمدك عملت سوءًا وظلمت نفسي فتب عليّ إنك أنت التواب الرحيم. وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: إن أحبّ الكلام إلى الله ما قال أبونا آدم حين اقترف الخطيئة: سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك لا إلـٰه إلا أنت ظلمت نفسي فاغفر لي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت. وليس في رواية التيسير ولا الكشاف لفظ «جل ثناؤك» ورواية الراغب هكذا قال: أرأيت إن تبت تبت علي وأعدتني إلى الجنة، ورواية الإمام: إن تبت وأصلحت تردني إلى الجنة.

قوله: (يا رب إن تبت وأصلحت أراجعي أنت إلى الجنة) راجعي اسم فاعل من رجعه رجعًا لا من رجع هو بنفسه رجوعًا أضيف إلى مفعوله الذي هو ياء المتكلم، وأنت فاعله لاعتماده على ألف الاستفهام وقد سد مسد خبر «أراجعي» من حيث إنه مع فاعله الظاهر كلام تام يصح السكوت عليه من غير افتقار إلى تقدير خبر. وهو معنى قولهم: إن الفاعل الظاهر للصفة الواقعة بعد حرف النفي أو ألف الاستفهام في هذا الموضع ساد مسد الخبر وليس معناه أنه حذف خبرها وأقيم فاعلها مقام الخبر. فقوله: «أراجعي أنت» مثل: أقائم فهو مبتدأ بالاتفاق لكونها رافعة لظاهر، فإن «أنت» ظاهر تقديرًا بمعنى أنه بارز غير مستتر وإن كان ضميرًا بحسب الاصطلاح. ويجوز أن يكون «أنت» مبتدأ بالمعنى المشهور وهو الاسم المجرد عن العوامل اللفظية مسند إليه و «أراجعي» خبره قدم عليه للاهتمام. قال صاحب الكشف: قيل: إن لفظ «أراجعي» صح من نسخة المصنف بتخفيف الياء، ومن نسخة زين

....

المشايخ بتشديدها وهو السماع، وتوجيه التشديد مشكل إلا أن يجعل جمعًا وهو مستبعد أيضًا. ثم قال: قلت: لا استبعاد مع ظهور كونه من أسلوب:

ألا فـارحـمـونـي يـا إلـٰه مـحـمـد

و «أنت» على هذا مبتدأ قدم عليه خبره. انتهى كلامه. أي لا يجوز أن يكون «أنت» فاعلاً للصفة لما تقرر من أن الفعل وشبهه إذا أسند إلى الظاهر لا يثنى ولا يجمع. وقال النحرير التفتازاني: ما وقع في نسخة زين المشايخ من تشديد الياء فحمله على سهو القلم أقرب من أن يجعل «راجعي» جمعًا مضافًا إلى ياء المتكلم واقعًا خبر «أنت» أي أنت راجعون إياي إلى الجنة كما في قوله: «ألا فارحموني» أي يا عباد إلـٰه محمد حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه وأعرب بإعرابه وإذا لم يصح التنظير به عاد الاستبعاد. وقال النحرير أيضًا: وعلى النسختين فوقوع الجملة الاستفهامية جزاء الشرط محل بحث. انتهى كلامه. قيل: هذا كلام مخالف لما ذكره في المطول من بحث تعليق الفعل بالشرط فإنه قال فيه: وكل واحد من «إن» و «إذا» لتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط في المستقبل حيث كأن كل واحدة من جملتي الشرط والجزاء فعلية استقبالية، أما الشرط فظاهر لأنه مفروض الحصول في المستقبل فيمتنع كونه اسمية مفيدة للثبوت أو فعلية ماضوية وأما الجزاء فلأن تعليق حصوله على حصول الشرط ويمتنع تعليق حصول الحاصل الثابت على حصول ما يحصل في المستقبل بنحو: إن يترتب على أمر بخلاف الشرط فإنه مفروض في الاستقبال فلا يكون طلبيًا. ثم قال بعد أسطر: وتأويل الجزاء الطلبي بالخبري وهم لأنه ليس مفروض الصدق كالشرط بل هو مترتب عليه وجوابه ظاهر لأن قوله: «الجزاء يجوز أن يكون طلبيًا» ليس معناه أن كل جملة طلبية يجوز وقوعها جزاء الشرط إذا لم يمنع من ذلك مانع، وأداة الاستفهام مانعة من وقوع الجملة الاستفهامية جزاء لما تقرر أن كل واحد من الشرط والاستفهام لا يتقدمه شيء مما في حيزه، فقوله عليه الصلاة والسلام: «يا رب إن تبت وأصلحت أراجعي أنت إليها» أي وقت توبتي وإصلاحي. قال في المطول: قول المصنف: «وإما تقييد الفعل بالشرط فيه تنبيه على أن الشرط قيد للفعل مثل المفعول ونحوه فإن قولك: إن تكرمني أكرمك بمنزلة قولك: أكرمك وقت إكرامك إياي» ولا يخرج الكلام بتقييده بهذا القيد عما كان عليه من الخبرية والإنشائية، فالجزاء إن كان خبرًا فالجملة خبرية نحو: إن جئتني أكرمك بمعنى أكرمك وقت مجيئك، وإن كان إنشاء فالجملة إنشائية نحو: إن جاءك زيد فأكرمه أي أكرمه وقت مجيئه. إلى هنا كلامه. وفيه تصريح بأن الشرط في حيز الجزاء. وقالت عائشة رضي الله تعالى عنها: لما أراد الله أن يتوب على آدم طاف بالبيت سبعًا والبيت

....

يومئذ ربوة فلما صلى ركعتين استقبل البيت وقال: اللهم إنك تعلم سري وعلانيتي فاقبل معذرتي، وتعلم حاجتي فاعطني سؤلي، وتعلم ما في نفسي فاغفر لي ذنبي، اللهم إني أسألك إيمانًا يباشر قلبي ويقينًا صادقًا حتى أعلم أنه لن يصيبني إلا ما كتب لي وأرضى بما قسم لي. فأوحى الله تعالى إلى آدم: يا آدم قد غفرت لك ذنبك وما يأتيني أحد من ذريتك فيدعوني بمثل الذي تدعوني به إلا غفرت له ذنبه وكشفت همه وغمه ونزعت الفقر من بين عينيه وجاءته الدنيا وهو لا يريدها. وقيل: أوحى الله تعالى إليه: أن من أذنب ذنبًا صغيرًا أو كبيرًا ثم ندم واعتذر وعزم على أن لا يعود فإني أتوب عليه. فتلقى آدم ذلك من ربه وقبله وعمل به فتاب الله عليه أي فتفضل عليه بقبول توبته. ومعنى التوبة في اللغة الرجوع. وفي الشرع رجوع العبد من المعصية إلى الطاعة فالعبد يتوب إلى الله أي يرجع إليه بالندم والاستغفار والله يتوب عليه بالمغفرة والرحمة، وهو المعنى بقبول توبته. قال الله تعالى: ﴿فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِۚ﴾ [المائدة: ٣٩] أي يقبل توبته بأن يغفر ذنبه ويرحمه. وقد يراد تاب الله عليه بمعنى وفقه للتوبة كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيۡهِمۡ لِيَتُوبُوٓاْۚ﴾ [التوبة: ١١٨] أي ثم وفقهم لها. وهو أيضًا بمعنى الرجوع في الحقيقة لأن رجوعه تعالى على المذنب قد يكون بمغفرة ذنوبه وقد يكون بأن يوفقه للتوبة والإنابة. قال الراغب: التوبة والإنابة والأوبة والاستغفار متقاربة وبحسب اختلاف الاعتبارات اختلفت العبارات، فالإنابة الرجوع عن طريق الإضلال إلى الهدى، والأوبة رجوع القلب إلى الحق والوقوف عليه، والاستغفار طلب الغفران قولاً وفعلاً فإنه تعالى يغفر به ما تقدم من الذنب، والتوبة التامة المعتد بها ترك الذنب والندم عليه والعزم على أن لا يعود إليه وتدارك ما تقدم برد المظالم مظلمة الخلق في أموالهم وأعراضهم، ومظلمة الخالق بإعادة المتروك من العبادات وإذابة ما استفاد جسمه من الشبهات. ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «كل لحم نبت من السحت فالنار أولى به» والتواب يقال في العبد وفي الرب، فالعبد تائب إلى الله عز وجل والله تائب على عبده. وجمع في قوله: ﴿هو التواب الرحيم﴾ بين الصفتين تنبيهًا على أنه من ترك ذنبه لا يخليه من الإحسان إليه. إلى هنا كلامه. **قوله**: (واصل الكلمة الكلم وهو التأثير المدرك بإحدى الحاستين السمع والبصر كالكلام والجراحة) قال الراغب: الكلام المدرك بإحدى الحاستين السمع والبصر فالكلام مدرك بحاسة السمع والجراحة بحاسة البصر، فكلمته جرحته جراحة بأن أثرها. انتهى كلامه. ولا خفاء في أن الكلم هو التأثير وإنما الخفاء في توصيفه بكونه مدركًا بإحدى الحاستين، فإن المدرك بحاسة السمع هو الكلام المؤثر في النفس لا تأثيره والمدرك بحاسة البصر هو آلة الجراحة لا نفس الجراحة التي هي

﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ رَجَع عليه بالرحمة وقبولِ التوبة، وإنما رتبه بالفاء على تلقّي الكلمات لتضمّنه معنى التوبة وهو الاعتراف بالذنب والندَمُ عليه والعَزمُ على أن لا يعود إليه. واكتفى بذكر آدم لأن حواء كانت تبعًا له في الحكم ولذلك طُوِيَ ذكر النساء في أكثر القرآن والسنن. ﴿إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ﴾ الرَّجَّاعُ على عباده بالمغفرة أو الذي يُكثِر إعانَتَهم على التوبة. وأصل التوبة الرجوع فإذا وُصِف بها العبدُ كان رجوعًا عن المعصية وإذا

أثر التأثير فيها فإنه نسبة معقولة غير مدركة بالحواس. فالعبارة الظاهرة أن يقال: الكلم هو التأثير المدرك بالإضافة وأن يقال: كالكلام وآلة الجراحة. وفي شرح الرضي: قيل: إن اشتقاق الكلمة والكلام من الكلم وهو الجرح لتأثيرهما في النفس وهو معنى قول المصنف: «واصل الكلمة» وهي اللفظة الدالة على معنى مفرد وتطلق أيضًا على الجمل المفيدة مجازًا تسمية للكل باسم الجزء، كما في قوله تعالى: ﴿تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ﴾ [آل عمران: ٦٤] وفسرها بقوله: ﴿أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ﴾ [آل عمران: ٦٤] الخ وفي قوله: «كلا إنها كلمة يريد بها قوله رب أرجعون» الخ وفي قوله عليه الصلاة والسلام: «اصدق كلمة قالها شاعر العرب كلمة لبيد:

الا كل شيء ما خلاف الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

فسمي هذا البيت كلمة.

قوله: (فتاب عليه) عطف على الجملة التي قبلها ولا بد من تقدير جملة قبلها أي فقال لهما. **قوله:** (وإنما رتبه) يعني أنه تعالى رتب قوله: ﴿فتاب عليه﴾ بالفاء على قوله: ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات﴾ لتضمن تلقي الكلمات إياه على التفسير المذكور. وقد فسر تلقي الكلمات بالعمل بها حين علمها وتضمن الكلمات إياه على التفسير الأول، والثاني ظاهر. وأما على التفسير الثالث فيقال: إن المراد بقوله: «إن تبت وأصلحت» الخ أن يقال يا رب إني تبت وأصلحت وإذا كنت تبت وأصلحت فهل أنت راجعي إلى الجنة؟ وإنما قلنا المراد هو هذا لأن المقام مقام إظهار التوبة ومقام الانتظار إلى قبول التوبة والرجوع بالرحمة. **قوله:** (واكتفى بذكر آدم) أي اكتفى الله سبحانه وتعالى بذكر توبة آدم حيث قال ﴿فتلقى آدم﴾ الآية ولم يذكر توبة حواء ولم يقل فتاب عليهما إشارة إلى أنها تابعة له لا مقصودة في نفسها، ولكون النساء تابعة للرجال طوى ذكرهن في القرآن والحديث إلا نادرًا.

قوله: (الرَّجَّاع على عباده بالمغفرة) على أن يكون تاب الله عليه بمعنى رجع عن عقوبته إلى عفوه وغفرانه. **قوله:** (أو الذي يكثر إعانتهم على التوبة) على أن يكون بمعنى وفقه للتوبة وأعانه كما ذكره الجوهري وغيره. قال الإمام: المراد من وصف الله تعالى

وصف بها الباريء تعالى أريد بها الرجوع عن العقوبة إلى المغفرة. ﴿ٱلرَّحِيمُ ۝٣٧﴾ المبالغ في الرحمة، وفي الجمع بين الوصفين وعد للتائب بالإحسان مع العفو.

﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًاۖ﴾ كرّر للتأكيدِ أو لاختلافِ المقصود فإنّ الأوّلَ دلّ على أن هبوطَهم إلى دارِ بَلِيَّةٍ يَتعادَون فيها ولا يخلدون، والثاني أشعر بأنهم أُهبُطوا للتكليف فمن اهتدى الهدى نَجَا ومَن ضَلَّه هلك. والتنبيه على أن مَخافة الإهباطِ المقترن بأحد هذين الأمرين وحدها كافيةٌ للحازم أن تعوقَهُ عن مخالفة حكم الله تعالى فكيف بالمقترن بهما؟ ولكنه نَسِي ولم نَجد له عَزماً وأن كلّ واحد منهما كفى به نكالاً لمن أراد أن

بالتواب المبالغة في التوبة وذلك من وجهين: الأول أن واحدًا من ملوك الدنيا متى جنى عليه إنسان ثم اعتذر له فإنه يقبل الاعتذار، ثم إذا عاد إلى الجناية وإلى الاعتذار مرة أخرى فإنه لا يقبله لأن طبعه يمنعه من قبول العذر. أما الله تعالى فإنه يفعل بخلاف ذلك لأنه إنما يقبل التوبة لا لأمر يرجع إلى رقة طبع أو جلب نفع أو دفع ضر بل إنما يقبلها لمحض الإحسان والتفضل. فلو عصى المكلف كل ساعة ثم تاب وبقي على هذه الحالة زمانًا طويلاً لكان يغفر له ما قد سلف ويقبله فصار بذلك مستحقًا لأن يوصف بالمبالغة في قبول التوبة. وقيل: إنما هو التواب على طريق قصر المسند إليه. والثاني أن الذين يتوبون إلى الله تعالى يكثر عددهم فإذا قبل توبة الجميع استحق المبالغة في ذلك، ولما كان قبول التوبة مع إزالة العقاب يقتضي حصول الثواب وكان الثواب من جهته تعالى نعمة ورحمة وصف تعالى نفسه مع كونه توابًا بأنه رحيم.

قوله: (كرر للتأكيد) يعني أن المأمور به هبوط واحد وهو الهبوط من الجنة إلى الأرض فلم أمر به مرتين؟ فالتكرير متعلق بالمحكي وهو الأمر بقوله: ﴿اهبطوا﴾ فلما كرر المحكي كررت الحكاية وهي قوله تعالى: ﴿قلنا اهبطوا﴾ فإن قلت: فلم قدم ذكر تلقي الكلمات عليه مع أن التوبة إنما صدرت وهو على الأرض فكان حقها أن تذكر بعد تقرير أمر الهبوط والفراغ من ذكره؟ قلنا: ذلك التقديم لفرط الاهتمام بصلاح حاله وفراغ باله والإخبار بالتجاوز عن هفوته وإزاحة ما عسى يتشبث به الملائكة فيما زعموا في حقه وقد فضله عليهم. وفيه بحث لأن ما يتشبث به الملائكة في ذلك إنما هو في المحكي ولا تقديم فيه، وإنما التقديم في الحكاية وليس فيها ما يتشبثون به في ذلك لأنها بعد الوقوع بأزمنة متطاولة فأين أحدهما من الآخر؟ اللهم إلا أن يقال القرآن إنما ثبت في اللوح المحفوظ على هذا الترتيب الذي هو عليه الآن قبل خلق آدم عليه السلام، فجاز أن يطلع الملائكة فيه على زلة آدم ويطلعوا عقيبه على توبته وقبولها ويزول ذلك. إلى هنا كلامه. ولا يخفى أن فرط الاهتمام بالإخبار بإزاحة ما عسى يتشبثون به فيما زعموا في حقه، ألا ترى أنه قد تعدى ما

....

حد له وارتكب ما نهى عنه ومن هذا شأنه فكيف يبعث المتشبث وهو أن يفسد في الأرض ويسفك الدماء يقتضي أن لا يبقى لهم مع إزاحة المتشبث ببيان تنقيته وتطهير علته ما يتشبثون به في زعمهم ذلك بقوة وقوعه منهم. فإنهم حين عاينوا زلته عليه السلام وإن صح لهم أن يتشبثوا بها فيما زعموا في حقه عليه السلام ويجعلوها ذريعة إلى تعييبه وتنقيص شأنه إلا أنه تعالى بادر إلى إزاحتها والتجاوز عنها تنزيهًا لساحته وتنبيهًا على جلالة قدره وعظم شأنه. وبالجملة فرق بين إزاحة نفس ما تشبثوا به بعفوه والتجاوز عنه وبين إزاحة تشبثهم. ومقصود التحرير هو الأول فلا بحث. **قوله:** (**أو لاختلاف المقصود الخ**) وباختلاف المقصود وتعدده صار كأن الهبوط في نفسه متعدد مختلف بحيث لا يكون الثاني تكريرًا للأول. **قوله:** (**ولا يخلدون**) مستفاد من قوله تعالى: ﴿إلى حين﴾ فإنه يدل على أن سكونهم في الأرض إلى مدة متناهية، فإن الحين بمعنى الوقت يصلح للأوقات كلها طالت أم قصرت. والمراد به ههنا فيما ذكره أهل التفسير حين الموت. **قوله:** (**فمن اهتدى**) أي وجد الطريق المستقيم من قولهم: هديته الطريق فاهتدى أي عرفته فعرفه، ومن ضله أي فقده. وإنما قال في الأول «دل» وفي الثاني «أشعر» لأن هبوطهم إلى دار الدنيا مدلول لقوله: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ﴾ [البقرة: ٣٦] وكونهم متعادين مدلول لقوله: ﴿إلى حين﴾ بخلاف إهباطهم للتكليف لأنه تعالى عند إهباطهم إلى الأرض يبتليهم بالطاعة ويجازيهم عليها بالجنة فإنه إنما يستفاد من فحوى الكلام لا من ظاهر النظام كأنه تعالى قال: وإن أهبطتكم من الجنة إلى الأرض فقد أنعمت عليكم بما يؤديكم مرة أخرى إلى الجنة مع الدوام الذي لا ينقطع. **قوله:** (**والتنبيه**) بالجر عطف على قوله «لاختلاف المقصود» ولم يقل «أو للتنبيه» للإشعار بأن التكرير للتنبيه المذكور متفرع على كون ذلك التكرير لاختلاف المقصود ليس قسيمًا له ومنفصلاً عنه بالكلية. فإنه لما رتب على ذكر الأمر بالهبوط أولاً أن ذلك الهبوط إلى دار بلية وأنهم يتعادون فيها ولا يخلدون بل يستقرون ويتمتعون بها إلى حين، رتب على ذكره ثانيًا أن ذلك إلى دار تكليف يكلفون فيها بامتثال الأوامر واجتناب المناهي ويجازون على حسب إطاعتهم حكم الله تعالى. فكان تكرير الأمر بالهبوط على الوجه المذكور تنبيهًا على ما ذكره وكان التنبيه المذكور متفرعًا على ما قبله. **قوله:** (**بأحد هذين الأمرين**) أحدهما التعادي وعدم الخلود، وثانيهما التكليف المؤدي إلى الجزاء. والحزم بالحاء المهملة ضبط الرجل أموره وأحواله وأخذه بالثقة. **قوله:** (**أن تعوقه**) أي كافية في أن تمنعه عن مخالفة حكم الله تعالى. **قوله:** (**ولكنه نسي ولم نجد له عزمًا**) استدراك على قوله: «كافية للحازم» كأنه قيل: ولكنه لم يكن حازمًا ذا عزيمة والعزم الاهتمام بالأمر والتصلب فيه فلذلك لم تمنعه مخافة الإهباط

يذكر. وقيل: الأول من الجنة إلى السماء الدنيا، والثاني منها إلى الأرض وهو كما ترى.

المقترن بهما من المخالفة. وضمير «بهما» و «منهما» راجع إلى هذين الأمرين. وقوله: «وإن كل واحد منهما» عطف على قوله: «إن مخافة» والنكال العقوبة والعبرة والضمير المجرور في «به» راجع إلى كل واحد منهما والباء زائدة كما في قوله: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ﴾ [النساء: ٦] وآيات أخرى. والمصنف اقتبس هذا الكلام من قوله تعالى: ﴿ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزمًا﴾ أي فنسي ولم يهتم بحفظه حتى غفل عنه ولم نجد له تصميم رأي وثباتًا على الأمر أي لم يكن له ذلك وإلا لوجدناه لكنا لم نجده فلم يكن له ذلك، فلذلك أزله الشيطان عنها ولو كان ذا عزيمة وتصلب لم يزله ولم يستطع تغريره. وقيل: لم نجد له عزمًا على المخالفة وعدم قصده إليها بل إنما وقع على سبيل الخطأ والنسيان. **قوله:** (وقيل) أي وقيل: في وجه تكرير الأمر بالهبوط: إن الهبوط الأول غير الثاني فالأول من الجنة إلى السماء الدنيا. والثاني من السماء الدنيا إلى الأرض. قاله الجبائي.

قوله: (وهو كما ترى) إشارة إلى ظهور ضعف هذا القول وذلك من وجهين: أحدهما أنه قال في الهبوط الثاني ﴿اهبطوا منها﴾ والضمير في «منها» عائد إلى الجنة إذ لم يسبق ذكر السماء وذلك يقتضي أن يكون الهبوط الثاني من الجنة أيضًا. وثانيهما أن الهبوط الأول لو كان من الجنة إلى السماء الدنيا، والثاني من السماء الدنيا إلى الأرض لكان الملائم أن يذكر قوله: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَـٰعٌ﴾ [البقرة: ٣٦] عقيب ذكر الهبوط الثاني لأن الاستقرار في الأرض والتمتع بها إنما حصلا بالهبوط الثاني، ولما ذكر ذلك عقب ذكر الهبوط الأول فهم منه أن الهبوط الأول إنما هو من الجنة إلى الأرض. ويمكن دفع الوجه الثاني بأن قوله: ﴿ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾ حال مقدرة من الهبوط الأول ولا بعد في أن يقال: اهبطوا من الجنة إلى السماء الدنيا مقدرين الاستقرار في الأرض والتمتع فيها إلى حين، ثم أن يؤمروا بالهبوط الثاني من السماء الدنيا إلى الأرض. وذكر الإمام وجهًا آخر للتكرير وعدّه أقوى من الوجه الذي ذكره الجبائي ومن كونه لأجل التأكيد وهو أن آدم وحواء لما اتيا بالزلة أمر بالهبوط فتابا بعد الأمر بالهبوط ووقع في قلبهما أن الأمر بالهبوط إنما كان بسبب الزلة فبعد التوبة وجب أن لا يبقى الأمر بالهبوط، فأعاد الله تعالى الأمر بالهبوط مرة ثانية ليعلما أن الأمر بالهبوط ما كان جزاء على ارتكاب الزلة حتى يزول بزوالها بل الأمر بالهبوط باقٍ بعد التوبة لأن الأمر بالهبوط كان تحقيقًا للوعد المتقدم في قوله: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] الخ. انتهى كلام الإمام. وفيه بحث لأنه يستدعي أن يكون الهبوط الثاني بعد قبول التوبة ولا وجه له لكونه أمرًا بتحصيل الحاصل، وذلك لأن قبول توبة آدم عليه السلام إنما وقع وهو في الأرض فأمره بالهبوط من الجنة إلى الأرض تكليف

وجميعًا حال في اللفظ تأكيد في المعنى كأنه قيل: اهبِطوا أنتم أجمعون ولذلك لا يستدعي اجتماعَهم على الهبوط في زمان واحد كقولك: جاءوا جميعًا.

بتحصيل الحاصل، وذلك إن صح لكنه غير واقع بالنص. **قوله:** (وجميعًا حال في اللفظ) أي من فاعل ﴿اهبطوا﴾ أي مجتمعين في أصل اهبطوا بحيث لا يكون منكم أحد غير هابط سواء كان ذلك الهبوط في زمان واحد أو في أزمنة متفرقة. وهذا هو الفرق بين: جاؤوا جميعًا وجاؤوا معًا فإن قولك: «معًا» يستلزم مجيئهم جميعًا في زمان واحد لما دلت عليه كلمة «مع» من الاصطحاب، بخلاف «جميعًا» فإنها لا تفيد إلا أنه لم يتخلف أحد منهم عن المجيء من غير تعرض لاتحاد الزمان وذلك لأن الجمعية المطلقة إنما تقتضي اشتراك شيئين أو أشياء في أصل الحكم، لا أن يكون ذلك الاشتراك في زمان واحد أو أزمنة متفرقة. وهذا قالوا: معنى قولهم الواو للجمع المطلق أنها تفيد ثبوت الحكم للتابع والمتبوع من غير تعرض لتقدم أو تأخر أو معية بل يكفي اشتراك الكل في أصل المعنى بحيث لا يخرج عنه واحد منهم كالهبوط ههنا. وقوله: «ولذلك» أي ولكونه تأكيدًا في أصل المعنى وتقريرًا لما أفاده قوله: ﴿اهبطوا﴾ من غير دلالة على معنى زائد عليه لا يستدعي اجتماعهم على الهبوط في زمان واحد، كما لا يستدعي اجتماعهم على الهبوط في مكان واحد لأن التأكيد إنما يؤتى به لتقوية ما يفيد الحكم الأول لا لإفادة أمر جديد، فلما لم يكن الاجتماع في زمان أو مكان مما لا يفيده الأول لم يكن ذلك مستفادًا من التأكيد أيضًا. قال الإمام أبو منصور: ذكر هبوطهم جميعًا ولم يرد به هبوط الكل على طريق القرآن والاجتماع حتى لو كانوا اهبطوا فرادى متفرقين لم يخرجوا عن عهدة الأمر، بل المراد هو الجمع في التحصيل أي يجب عليهم تحصيل الهبوط مطلقًا عن وصف التفرق والاجتماع. وهكذا نقول في قوله: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠؛ صٓ: ٧٣] أن ذلك ليس بإخبار عن سجود كل الملائكة بطريق المقارنة دون التفرق بل جائز أن يكونوا سجدوا جملة في حالة واحدة أو متفرقين، ولفظ «الكل» و «أجمعون» للتأكيد فهذا مثله إلى هنا كلامه. وفي شرح الرضي: قال المبرد والزجاج في قوله: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾ إن «كلهم» دل على الإحاطة و «أجمعون» دل على أن السجود منهم في حالة واحدة وليس بشيء، لأنك إذا قلت: جاءني القوم أجمعون فمعناه الشمول والإحاطة اتفاقًا منهم لا اجتماعهم في وقت واحد، فكذا يكون مع تقدم لفظ «كلهم» فكأنهما كرها ترادف لفظين بمعنى واحد وأي محذور في ذلك مع قصد المبالغة. وقال الشريف المحقق: كون: جاءني القوم أجمعون بمعنى الشمول والإحاطة مما لا نزاع فيه، لكن لما جمع بين «كلهم» و «أجمعون» حمله بعضهم على المبالغة في الشمول والإحاطة لكثرة الملائكة كثرة غير محصورة، ولاحظ بعضهم أن «أجمعون» بحسب

﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾﴾ الشرط الثاني مع جوابه جوابُ الشرطِ الأوّلِ. وما مزيدة أكّدت به إن ولذلك حسن تأكيد الفعل بالنون وإن لم يكن فيه معنى الطلب. والمعنى أن يأتينكم مني هدى

أصل الاشتقاق يدل على الاجتماع فلا يبعد قصد ذلك المعنى مع تلك المبالغة تكثيرًا للفائدة انتهى كلامه.

قوله: (الشرط الثاني مع جوابه جواب الشرط الأول) **فالأول قوله تعالى:** ﴿فأما يأتينكم مني هدى﴾ **فأما أصلها «إن» التي للشرط زيدت عليها «ما» لتأكيد أداة الشرط التي قبلها ثم أدغمت النون الساكنة في الميم فصار «إما»، دخلت عليها الفاء لترتيب إتيان الهدى على الهبوط وتعقيبه به، والشرط الثاني قوله تعالى:** ﴿فمن تبع هداي﴾ **على أن تكون كلمة «من» فيه شرطية كما أجمع عليه المفسرون. وقال أبو حيان: ويجوز عندي أن تكون موصولة بل يترجح ذلك بقوله في قسميه:** ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟﴾ [البقرة: ٣٩] **فأتى به موصولاً ودخول الفاء على الجملة الخبرية جائز في مثله، فإن كانت «من» شرطية كان تبع في محل الجزم، وكذا قوله:** ﴿فلا خوف﴾ **لكونهما شرطًا وجزاء وإن كانت موصولة فلا محل لتبع. وقوله:** ﴿فلا خوف عليهم﴾ **جواب الشرط الثاني والفاء جوابية على تقدير أن تكون «من» شرطية، وعلى تقدير كونها موصولة فهو خبر المبتدأ دخلت الفاء عليه لتضمن المبتدأ معنى الشرط. وحكى صاحب التيسير عن الإمام أبي منصور رحمه الله أنه قال: قوله تعالى:** ﴿فأما يأتينكم مني هدى﴾ **لم يذكر على سبيل الشرط بل المراد به التحقيق ومعناه: ليأتينكم مني كتاب هادٍ ورسول هادٍ وقال: هذا جائز في اللغة، ثم نقل عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: ليس هذا بشرط وإن كان ظاهره شرطًا ألا يرى أنه لا جواب له؟ والمصنف لم يرض بهذا الكلام حيث جعله شرطًا وجعل الشرط الثاني مع جوابه جوابًا له، كما في قولك: إن جئتني فإن قدرت أحسنت إليك. قوله:** (ولذلك حسن تأكيد الفعل بالنون وإن لم يكن فيه معنى الطلب) **واعلم أن الأصل في نون التوكيد أن تلحق بآخر فعل مستقبل فيه معنى الطلب كالأمر والنهي والاستفهام والتمني والعرض نحو: اضربن زيدًا، ولا تضربن، وهل تضربنه، وليتك تضربن مثقلة ومخففة واختص بما فيه معنى الطلب لأن وضعه للتأكيد، والتأكيد إنما يليق بما يطلب حتى يوجد ويحصل فيغتنم هو بوجدان المطلوب ولا يليق بالخبر المحض لأنه قد وجد وحصل فلا يناسبه التأكيد. واختص بالمستقبل لأن الطلب إنما يتعلق بما لم يحصل بعد ليحصل وهو المستقبل بخلاف الحال والماضي لحصولهما، والمستقبل الذي هو خبر محض لا تلحق نون التوكيد بآخره إلا بعد أن يدخل على أول الفعل ما يدل على التأكيد كلام القسم وإن لم يكن فيه معنى الطلب لأن الغالب أن المتكلم يقسم على مطلوبه. ولحقت أيضًا بآخر**

بإنزالٍ أو إرسالٍ فمن تبعه منكم نَجَا وَفَازَ وإنما جيء بحرف الشكّ وإتيان الهدى كـأن لا

فعل شرط مؤكدة أداته بـ «ما» المزيدة نحو: إما ترين إجراء له مجرى القسم في أنه لما أكد أول الشرط «بما» المزيدة أكد آخره بنون التأكيد، كما أن القسم لما أكد أوله باللام أكد آخره بالنون نحو: والله لأفعلن. وذهب الزجاج والمبرد إلى أن الفعل الواقع بعد «إن» الشرطية المؤكدة «بما» يجب تأكيده بالنون قالا: ولذلك لم يأت التنزيل إلا عليه نحو ﴿فَإِمَّا نَذْهَبَنَّ بِكَ﴾ [الزخرف: ٤١] ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ﴾ [الأعراف: ٢٠٠؛ فصلت: ٣٦] ﴿فَإِمَّا تَرَيِنَّ﴾ [مريم: ٢٦] وذهب سيبويه إلى أنه جائز لا واجب لكثرة ما جاء منه في الشعر غير مؤكد، فكثرة مجيئه غير مأكد تدل على عدم الوجوب فمن ذلك قوله:

يا صاح أما تجدني غير ذي جدة فما التخلي عن الخلان من شيمي

والمصنف اختار ما ذهب إليه سيبويه حيث قال: «حسن تأكيد الفعل بالنون» ولم يقل وجب. **قوله:** (**وإنما جيء بحرف الشك الخ**) يعني أن الظاهر أن المقام مقام «إذا» دون «إن» فإن الأصل في «إن» أن تستعمل في المعاني المحتملة المشكوكة وفي «إذا» أن تستعمل في المعاني المقطوع الوقوع وإتيان الهدى، وإن كان لا يجب عليه تعالى عندنا بناء على أنه لا يجب عليه تعالى شيء لكنه من الأمور المقطوعة الوقوع بناء على أنه تعالى وعده وقدره ووعده لا يخلف. وتقديره لا يخالف فكان المقام مقام «إذا» فلم جيء بكلمة الشك؟ **قوله:** (**وإتيان الهدى كائن**) جملة اسمية في محل النصب على الحالية بدون الضمير كما في قولهم: آتيك والجيش قادم. والمعتزلة القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين وأن إتيان الهدى ألطف وأصلح للعبد واللطف ورعاية الأصلح واجبان على الله تعالى عندهم، فيكون إتيان الهدى قطعي الوقوع واجبًا عليه تعالى لأن الحكيم لا يخل بالواجب. يجيبون عن إيراد كلمة الشك في هذا المقام بأن الهدى في الآية عبارة عن بعثة الرسل وإنزال الكتب، وما وجب عليه تعالى من الهدى ليس الهدى بهذا الوجه فإنه تعالى إذا لم يبعث رسولاً ولم ينزل كتابًا كان الإيمان به وتوحيده واجبًا لما ركب فيهم من العقول ونصب لهم من الأدلة ومكنهم من النظر والاستدلال بل الواجب عليه هو الهدى في الجملة وهو يحصل. فلما لم يكن الهدى بإنزال الكتب وإرسال الرسل لازم التحقق قطعي الوقوع جيء بكلمة «الشك» إيذانًا بذلك. والجواب عنه على أصل أهل السنة الذاهبين إلى أنه تعالى لا يجب عليه شيء ظاهر لأن إتيان الهدى على أي وجه كان إذا لم يجب عليه تعالى شيء كان محتملاً في نفسه على معنى أنه تعالى إن شاء هدى بالإنزال والإرسال وإن شاء تركه كان كذلك بالنظر إلى نفسه من الأمور المحتملة المشكوكة فجيء بكلمة «الشك» إيذانًا بذلك إلا أن جانب وقوعه لما كان راجحًا نظرًا إلى فضله ورحمته أكدت كلمة «إن» «بما» وأكد الفعل بالنون إيماء إلى رجحان جانب الوقوع.

محالة لأنه محتَمل في نفسه غيرُ واجب عقلاً. وكرّر لفظ الهُدى ولم يُضمِر لأنّه أراد بالثاني أعم من الأول وهو ما أتَى به الرسلُ واقتضاه العقل، أي فمن تبع ما أتاه مُراعيا

قوله: (وكرر لفظ الهدى ولم يضمر) يعني أن الظاهر أن يقال: فمن تبعه بدل قوله: ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ﴾ [البقرة: ٣٨] لتقدم ذكر الهدى. وأرباب البلاغة يستقبحون تكريرًا للفظة الواحدة في الجملة الواحدة ويأتون بدل الثانية بضمير يعود إلى الأولى، فلم وضع المظهر موضع المضمر في هذه الآية؟ فأجاب عنه بأن قباحة التكرير إنما هي إذا أريد بالثانية عين ما أريد بالأولى، وأما إذا أريد بها مغاير لما أريد بالأولى فلا استقباح كما في هذه الآية. فإن المراد بالهدى الأول ما يكون بإرسال الرسل وإنزال الكتب لا ما يشمله، ويشمل أيضًا ما يكون بإعطاء العقل ونصب الأدلة وتمكينهم من النظر والاستدلال. والمراد بالهدى الثاني ما هو أعم وأشمل من الأول لتناوله ما آتاهم من قبل الشرع وما آتاهم بما ركب فيهم من العقل، والدليل على أن المراد بالثاني ما هو أعم من الأول أن اتباع الهدى الشرعي إنما يؤدي إلى انتفاء الخوف والحزن على المتبعين إذا روعي الهدى العقلي مع رعايته، فإن اتباع الهدى الشرعي إنما يتأتى بتصديق الرسول ﷺ، وتصديقه إنما يتأتى برعاية مقتضى العقل وأن يستدل على صدقه بأنه تعالى صدقه بخلق المعجزات في يده والحكيم لا يصدق الكاذب. وأشار المصنف إلى هذا المعنى بقوله: «فمن تبع ما أتاه من قبل الشرع مراعيًا فيه ما يشهد به العقل» وفي جعل ما أتى به الرسل وبينوه من الأحكام الاعتقادية والعملية وما اقتضاه العقل ودل عليه من الأحكام الاعتقادية، إذ لا مدخل للعقل في الأحكام العملية عند الأشاعرة، مرادًا بالهدى الثاني مسامحة ظاهرة لأنهما ليسا من قبيل الهداية بل هما من الأمور المدلول عليها. قيل: كون المراد بالهدى الثاني ما هو أعم مخالف لما اشتهر من أن النكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى. وأجيب بأنه أكثري لا كلّي. قال الراغب: إن قيل: نفي الخوف والحزن عن الأولياء مع أنه تعالى وصفهم بهما في مواضع نحو قوله: ﴿وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوٓءَ ٱلْحِسَابِ﴾ [الرعد: ٢١] وقوله: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ﴾ [الإسراء: ٥٧] قيل: أما نفي الخوف والحزن عنهم فقد قيل: لفظه الخبر ومعناه النهي كقوله: ﴿أَلَّا تَخَافُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟﴾ [فصلت: ٣٠] وقيل: هو خبر لكنه تعالى مدحهم بهما في الدنيا وحثهم عليهما وآمنهم منهما في الآخرة كما رُوِيَ: من خاف الله تعالى في الدنيا آمنه الله في الآخرة. ولهذا حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا حين دخلوا الجنة ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَذْهَبَ عَنَّا ٱلْحَزَنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾ [فاطر: ٣٤] يعنون أنا كنا نخاف في الدنيا مما بعد الموت فاذهب الله عنا ما كنا فيه من الخوف والإشفاق في الدنيا من أن تفوتنا الكرامة الله التي نلناها الآن وأيضًا فإن الخوف الذي مدح به المؤمنون وحثوا عليه ليس يراد به استشعار

فيه ما يَشهد به العقل فلا خوف عليهم، فضلا عن أن يُحلّ بهم مَكروه، ولا هم ممّن يَفُوتُ عنهم محبوب فيحزنوا عليه فالخوف على المتوقَّع والحزن على الواقع نفى عنهم

الرعب المترقب مضرته وإنما يراد به فعل الخيرات المأمور بها المذكور في قوله: ﴿يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون﴾ [النحل: ٥٠] والكف عن المعاصي ونهي النفس عن الهوى المذكور في قوله: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ۝ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِيَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات: ٤٠ـ ٤١] والخوف والحزن المنفيان عنهم استشعار الغم الذي يكون من ذوي العدوان ولذلك يروى عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه: لا يرجون إلا أمر ربه ولا يخافن إلا من ذنبه. فإن الخوف توقع مكروه عن أمارة وذلك للمذنب فإنه يتوقع المكروه لعلمه بذنبه. والفاضل خسرو رحمه الله لم يتعرض لواحد من هذه الوجوه، وأوّل الآية على وجه يفهم من تقريره أن مقصوده من ذلك التأويل دفع ما أورده الراغب بقوله: «إن قيل» الخ وذلك التأويل قوله: ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ [البقرة: ٣٨] أي ليس من شأنهم أن يخاف عليهم من لحوق مكروه فضلاً عن أن يحل بهم ويقع عليهم ذلك المكروه يعني العقاب. لأن خوف لحوق العقاب على شخص لا يكون إلا باستحقاقه العقاب وهو لا يكون إلا بمباشرة المنهي عنه، والمفروض أنه قد اتبع الهدى بحقه علمًا وعملاً بالإقدام على ما يلزم والإحجام عما يحرم وداوم عليه إلى أن مات، كما قال الإمام أبو منصور: ﴿فمن تبع هداي﴾ أي تبعه ودام عليه حتى مات ومن هذا شأنه كيف يخاف عليه أن يلحقه عقاب؟ وبهذا لا يتأتى أن يخافوا في أنفسهم من أن يزول عنهم حالهم بأن يباشروا المنهي عنه لما تقرر أن الولي يجوز أن يسقط عن مرتبة الولاية دون النبي، ولهذا قال تعالى: ﴿فلا خوف عليهم﴾ ولم يقل «فلا يخافون» فتدبر. هذا كلامه بعبارته مع توضيح من قبلنا. **قوله:** (ولا هم ممّن يفوت) أي ولا هم بحيث يفوت عنهم ما يحبونه من الطاعات والعبادات الواجبة والمندوبة كما هو مقتضى اتباع الهدى بحقه علمًا وعملاً فيحزنوا على فوته. **قوله:** (فالخوف على المتوقع) فيما يستقبل من الزمان من المكروه لوجود إمارته المفضية إليه كمباشرة الذنب ههنا، والحزن إنما يكون على ما حصل في الحال من فوت المحبوب كترك الواجب والمندوب وهو تفريع على التفسير السابق. أي إذا تقرر ما ذكرنا ظهر أن كل واحد من الخوف والحزن على ماذا يكون منه قبل حلوله لما مر أن لحقوق العقاب إنما يكون بمباشرة الذنب التي أمارته مفضية ومباشر الذنب لا بد أن يخاف من حلول ما يؤدي هو إليه فالخوف من حلوله لازم لذلك الحلول. وقد نفى الله تعالى هذا اللازم ونفي اللازم أوضح بينة وأدل شاهدًا على نفي الملزوم، فلما نفى عنهم اللازم وهو الخوف ثبت انتفاء الملزوم عنهم وهو العقاب وإثبات انتفاء الملزوم بهذا الوجه آكد وأبلغ في إثبات الثواب لهم من دعوى ثبوته صريحًا بناء على نفي الحزن عنهم عبارة عن

العقابَ وأثبت لهم الثواب على آكد وجهٍ وأبلغِه. وقرىء هُدَى على لغة هُذيل، ولا خوَف بالفتح.

إتيانهم الطاعات وإتيانهم ملزوم للثواب ومقتض له بمقتضى الوعد وثبوت الملزوم بينة واضحة لثبوت اللازم. فذا بيّن أنهم لا يفوت عنهم شيء من الطاعات لأن ذلك آكد في إثبات لازمه الذي هو الثواب من بيان ثبوته لهم صريحًا لكونه إثباتًا له بالبينة، وفي قوله ﴿ولا هم يحزنون﴾ إشارة إلى اختصاصهم بانتفاء الحزن وإن غيرهم يحزن. **قوله:** (وقرىء هدى) أي بقلب الألف المقصورة ياء وإدغامها في ياء المتكلم، وهي لغة هذيل فإنهم يقلبون الألف المقصورة ياء ويدغمونها في ياء الإضافة إذا أضيف ما فيه الألف المقصورة إلى ياء المتكلم فيقولون في: عصاي وقفاي عصي وقفي بناء على أن الأصل في ياء الإضافة أن يكون ما قبلها مكسورًا لتوافقهما كما في نحو: غلامي ولم يتأت لهم ذلك في نحو: عصاي وهواي لأنه لا يمكن تحريك الألف مع بقائه ألفًا، وإنما تقلب إذا أخرجت عن جوهرها وانقلبت حرفًا آخر أي همزة، فلما لم يقدروا على تحريك الألف وجعلها مكسورة قلبوها إلى ما هو أخت الكسرة وهي الياء، فاجتمع ياآن أولاهما ساكنة فأدغمت في الثانية وهذه لغة مطردة عندهم إلا أن تكون الألف للتثنية فإنهم يثبتونها نحو: جاءني مسلماي، وغلاماي. **قوله:** (ولا خوف بالفتح) أي وقرىء «ولا خوف» بفتح الفاء على أن تكون كلمة «لا» هي التي لنفي الجنس وتسمى «لا» التبرئة. وقد تقرر أن اسمها إذا كان نكرة مفردًا أي غير مضاف ولا مشابهًا له يكون مبنيًا على ما ينصب به سواء كان واحدًا نحو: «لا رجل» أو مثنى نحو: «لا رجلين» أو جمعًا مذكرًا سالمًا نحو: «لا مسلمين» أو جمعًا مؤنثًا سالمًا نحو: «لا مسلمات» لتضمنه معنى الحرف وهو من الاستغراقية. وفي قراءة «لا خوف» بالرفع والتنوين تكون كلمة «لا» هي المشبهة بـ «ليس» وهي تعمل عمل «ليس» على اللغة الحجازية لمشابهتها «بليس» في النفي والدخول على المبتدأ والخبر، ولا تعمل عند بني تميم لعدم اختصاصها بالاسم أو الفعل فلم تعمل قياسًا على حروف العطف والاستفهام وارتفاع الجزئين بعدها بالابتداء عندهم. فلو جعلت في الآية غير عاملة عمل «ليس» يكون «خوف» اسمها و «عليهم» في محل الرفع خبرها، وهذا أولى مما قبله لوجهين: أحدهما أن عملها عمل «ليس» قليل وثانيهما أن الجملة التي بعدها وهي ﴿ولا هم يحزنون﴾ يتعين أن تكون «لا» فيها غير عاملة لأنها لا تعمل في المعارف فإذا جعلت غير عاملة في الجملة الأولى أيضًا تكون مشاكلة للثانية وهي أولى. وقد مر في ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢] أن القراءة بالفتح نص في الاستغراق من حيث إن نفي الجنس يستلزم نفي جميع أفراده ولو ثبت شيء من أفراده لثبت الجنس في ضمنه، فلا يصح ثبوت الجنس حينئذ. وأما القراءة بالرفع والتنوين فظاهرة في

﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ٣٩﴾

عطفٌ على من تبع إلى آخره قَسِيمٌ له كأنه قال: ومن لم يتّبع بل كفروا بالله وكذبوا بآياته أو كَفَرُوا بالآيات جنانًا وكذّبوا لها لسانًا فيكون الفعلان متوجهين إلى الجار والمجرور.

الاستغراق من حيث إن نفي المفرد لا بعينه مع نفي الماهية سيان وليست بنص فيه لاحتمال أن يكون المقصود نفي الجنس المتصف بقيد الوحدة فيقال حينئذ: لا رجل في الدار بل رجلان أو رجال.

قوله: (عطف على فمن تبع الخ قسيم له) وضمير «تبع» و «عليهم» «ولا هم يحزنون» كله راجع إلى «من أفرد» أولاً نظرًا إلى كونه مفرد اللفظ وجمع ثانيًا لكونه مجموع المعنى فجمع لفظ «الذين» مع الضمائر العائدة إليه في الصلة لكون أهل الكفر والتكذيب كثيرين بحسب العدد، والذين اتبعوا الهدى وإن كانوا جماعة كثيرة في أنفسهم أيضًا بحيث لو عبر عنهم بلفظ الجمع لكان صحيحًا لكن عبر عنهم بما هو مفرد لفظًا مع إفراد الضمير الراجع إليه بناء على قلتهم بالإضافة إلى أهل الكفر فكأنهم فرد واحد بالنسبة إليهم، ثم جمع ضمير «عليهم» «ولا هم يحزنون» إيماء إلى كثرتهم باعتبار الفضل والشرف كما سبق في تفسير قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦] فإن القليل في العدد قد يعد كثيرًا بحسب الآثار والفضائل كما في قوله:

ثقال إذا لاقوا خفاف إذا عدوا ... قليل إذا عدوا كثير إذا شدوا

قوله: (كأنه قال: ومن لم يتبع بل كفروا إلى آخره) توضيح تقسيمه له. فإن التقسيم اللفظي يقتضي أن يقال: ومن لم يتبع الهدى لكن أقيم ﴿والذين كفروا وكذبوا بآياتنا﴾ الخ مقامه لكونه أبلغ منه وأكشف لطريق ضلالهم. ولعل المصنف أراد بقوله: «كفروا بالله» الخ كفرهم بما يكون اتباع أدلتها العقلية أيضًا واجبًا فمن أهملها فقد بعد في الضلال. فعلى هذا ينبغي أن يكون المراد بالآيات الآيات المعقولة وتكذيبها عدم تسليم مقدماتها إلا أن المصنف قدم احتمال أن يراد بآياتنا الآيات المنزلة بناء على أن الكفر بالأحكام الاعتقادية المذكورة يستلزم تكذيب أدلتها المعقولة فاكتفى بذكر الكفر بها عن ذكر تكذيب أدلتها. ثم لما كان تكذيب الآيات المنزلة مستلزمًا للكفر بالأحكام العملية الثابتة بها استغنى بذكر تكذيب الآيات المنزلة عن ذكر كفرهم بتلك الأحكام فاستوعب بذلك جميع قبائحهم من كفرهم بجميع ما يجب به الإيمان من الأحكام ومن تكذيب أدلتها. ثم جوّز أن يراد بالآيات ما يعم المنزلة والمعقولة بناء على احتمال أن يكون الفعلان متوجهين إلى قوله: ﴿بآياتنا﴾. **قوله:** (فيكون الفعلان الخ) على تقدير أن يكون المعنى: والذين كفروا بآياتنا جنانًا وكذبوا بها لسانًا يكون

والآيةُ في الأصل العلامة الظاهرةُ وتقال للمصنوعات من حيث إنها تدل على وجودِ الصانع وعلمِه وقدرتِه ولكل طائفة من كلماتِ القرآن المتميِّزة عن غيرها بفصل واشتقاقها

الفعلان متوجهين إلى قوله: ﴿بآياتنا﴾ متنازعين طالبين أن يعملا فيه. فإن أعملت الثاني على ما اختاره البصريون كان معمول الأول محذوفًا للاستغناء عنه ويكون محذوفًا أيضًا على تقدير إعمال الأول، كما اختاره الكوفيون، لأنه لو أضمر لكان بارزًا ولا إبراز فتعين أنه محذوف. وقوله تعالى: ﴿والذين﴾ مبتدأ وما بعده صلة وعائد و ﴿أولئك﴾ مبتدأ ثان و ﴿أصحاب﴾ خبره، والجملة خبر الأول. وقوله: ﴿هم فيها خالدون﴾ جملة اسمية في محل النصب على أنها حال من «أصحاب» أو «من النار» كما في قولك: زيد ملك الدار وهو جالس فيها، فإن قولك: وهو جالس حال من المضمر في ملك أي ملكها في حال جلوسه فيها، وإن شئت جعلته حالاً من الدار لأن في الجملة ضميرين أحدهما يعود على زيد والآخر يعود على الدار فحسن مجيء الحال منهما جميعًا لأجل الضميرين. ولو قلنا: زيد ملك الدار وهو جالس لم تكن الجملة حالاً إلا من الضمير في ملك لا غير إذ لا ضمير فيها يعود على الدار ولو قلت: زيد ملك الدار وهي جديدة لم تكن الجملة إلا في موضع الحال من الدار إذ لا ضمير فيها يعود على المضمر في ملك، ولو زدت قولك: أو نحو ذلك جاز أن يكون حالاً من الضمير في ملك ومن الدار. فكذلك الآية فإن قوله تعالى ﴿هم فيها خالدون﴾ فيه ضميران فجاز أن يكون حالاً منهما وقس عليهما ما شابههما فإن مثلهما في القرآن يتكرر كثيرًا. وقد منع بعض النحويين وقوع الحال من المضاف إليه فلو قلت: رأيت غلام هند قائمة لم يجز عنده فلا يكون ﴿هم فيها خالدون﴾ حالاً «من النار» عنده إذ لا عامل يعمل في الحال وأجازه بعضهم لأن لام الملك مقدرة مع المضاف إليه فمعنى الملك هو العامل في الحال أو معنى الإضافة أو معنى المصاحبة. كذا ذكره أبو محمد المكي في مغربه. **قوله:** (والآية في الأصل العلامة الظاهرة) كما في قوله تعالى: ﴿تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِّأَوَّلِنَا وَءَاخِرِنَا وَءَايَةً مِّنكَ﴾ [المائدة: ١١٤] أي علامة ظاهرة منك لإجابتك دعاءنا. **قوله:** (وتقال للمصنوعات) كما في قوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ [يوسف: ١٠٥]. **قوله:** (ولكل طائفة) عطف على قوله: «للمصنوعات» وقوله: «المتميزة» صفة «كلمات القرآن» و «بفصل» أي بفاصلة متعلق بقوله: «المتميزة». والمراد بالفاصلة هي الكلمة الأخيرة من كل آية ولم يتعرض لوجه تسمية الطائفة المذكورة آية، والوجه فيها كونها علامة دالة على مضمون ما فيها من الأحكام أو العبر أو الأمثال أو الوعد أو الوعيد ونحو ذلك من اللطائف القرآنية. وقوله: «واشتقاقها» أي واشتقاق الآية من «أي» بفتح الهمزة وتشديد الياء وسميت العلامة الدالة على الشيء آية كالمصنوعات الدالة على وجود الصانع،

من أيّ لأنها تبيّن أيًا من أيّ أو من آوى إليه. وأصلها أَيَةٌ أو أَوَيَةٌ كَتَمْرَةٍ فأُبدلت عينها ألفًا على غير قياس أو أَيَيَةٌ أو أَوَيَةٌ كرَمكة فأعلّت،، أو آئِيَةٌ كقائلةٍ فحذفت الهمزة تخفيفًا. والمراد بآياتنا الآياتُ المنزلةُ أو ما يعمها والمعقولة. وقد تمسكت الحشَوية بهذه القصة على عدم عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من وجوهٍ: الأول أن آدم صلوات الله عليه كانَ نبيًا وارتكب المنهي عنه والمرتكب له عاصٍ، والثاني أنه جُعِل بارتكابه من الظالمين والظالمُ ملعون لقوله تعالى: ﴿أَلَا لَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [هود: ١٨] والثالث أنه تعالى أسند إليه العصيانَ والغيَّ فقال: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١] والرابع أنه تعالى لقّنه التوبةَ وهي الرجوع عن الذنب والندم عليه، والخامس اعترافُه بأنه خاسِرٌ لولا مغفرةَ

وكالطائفة من كلمات القرآن الدالة على ما في ضمنها من المقاصد لأن العلامة المذكورة تبين الآيات بعضها من بعض. فالمصنوعات تبين الصانع من غيره وتعينه، وكذا كل طائفة من كلمات القرآن تبين مضمون ما فيها من غيره.

قوله: (أو من آوى إليه) أي رجع إليه وهو عطف على قوله: «من أي» وأصل آية على الأول أيية، وعلى الثاني أوية وكلاهما على وزن تمرة من حيث إن الحرف الأول والثالث مفتوحان توسط بينهما حرف ساكن في الأمثلة فأبدلت العين مع سكونها ألفًا سواء كانت ياء أو واوًا على غير القياس، وإنما يكون الإبدال على وفق القياس إذا كانت متحركة فيكون وزنها فعلة بسكون العين. **قوله**: (أو أيية أو أوية) بفتح العين فيهما كـ «رمكة» وهي الأنثى من الفرس فأعلت بقلب العين الفاعلي القياس لتحرك حرف العلة وانفتاح ما قبله، قيل فيه شذوذ لأنه إذا اجتمع حر فاعلة كان القياس إقلاب الثاني لقربه من الطرف الذي هو محل التغيير. والجوهري اختار الثاني حيث قال: وأصل آية أوية بالتحريك واستشهد بقول سيبويه: إن موضع العين من الآية واوًا لأن ما كان موضع العين منه واو واللام ياء كسر موضع العين منه واللام منه ياء، فمثل: سويت أكثر من مثل حييت. وأبو البقاء اختار الأول حيث قال: الأصل في آية ايية لأن فاءها همزة وعينها ولامها ياءآن. **قوله**: (أو آئية) بألف بين همزتين كقائلة بالهمزة من القول، فحذفت الهمزة المذكورة للتخفيف وهذا اختيار الكسائي فإنه قال: أصل آية آئية على وزن فاعلة فكان القياس أن يدغم فيقال: آية إلا أنها خففت بحذف عينها كما خففوا كينونه والأصل كينونة بتشديد الياء، وضعفوا هذا القول بأن بناء كيونونه أثقل فكان التخفيف فيه لطول الكمة بخلاف بناء آئية فلا وجه للتخفيف بالحذف فيه بل حذف للإدغام. **قوله**: (أو ما يعمها والمعقولة) بأن يراد بآياتنا الدوال والعلامات المتناولة لآيات القرآن والكرامات التي في السمٰوات والأرض الدالة على وجود الصانع وصفات كماله. **قوله**: (وقد تمسكت الحشوية) وهم طائفة يجوزون على الأنبياء الكبائر على

الله تعالى إياه بقوله: ﴿وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣] والخاسرُ من يكون ذا كبيرة، والسادس أنه لو لم يُذنِب لم يجرِ عليه ما جرى. والجواب من وجوه: الأول أنه لم يكن نبيًا حينئذ والمدعّي مُطالَبٌ بالبيان، والثاني أن النهيَ للتنزيه وإنما سمّي ظالمًا وخاسرًا لأنه ظَلم نفسَه وخَسِر حظَّه بترك الأولى له وأما إسناد الغيّ والعِصيان إليه فسيأتي الجوابُ عنه في موضعه إن شاء الله تعالى. وإنما أمر بالتوبة تلافيًا

جهة العمد. **قوله:** (فسيأتي الجواب عنه في موضعه) أي في سورة طه في تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١] فإن المصنف قال: «هناك فضل عن المطلوب وخاب حيث طلب الخلد بأكل الشجرة» ثم قال: «وفي النعي عليه بالعصيان والغواية مع صغر زلته تعظيم للزلة أو زجر بليغ لأولاده عنها». انتهى كلامه. أي فكأنه قيل لهم: انظروا واعتبروا كيف يكتب على النبي المعصوم حبيب الله الذي لا يجوز عليه اقتراف الصغيرة المنفرة زلة بهذه الغلطة، وفي هذا اللفظ الشنيع دلالة على قبح ما يفرط منكم من السيئات والصغائر فضلاً عن أن تتجاسروا على التورط في الكبائر. وقوله: «وإنما أمر بالتوبة تلافيًا» أي تداركًا لما فات عنه أي من نعيم الجنة والكرامة فيها وقوله: «وجرى عليه ما جرى» أي من انتزاع لباس الجنة عنهما حتى بدت لهما سوءاتهما ومعاتبتهما وإخراجهما من الجنة بأمرهما بالهبوط إلى الأرض التي هي دار البلية، وأول بلاياها أنها لا ينال العيش فيها إلا بكد معاتبة له على ترك الأولى لا على ارتكاب الكبيرة، ووفاء بما قاله للملائكة قبل خلقه وهو قوله تعالى لهم: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] وهذا القول يقتضي إخراجه من الجنة لأنه عليه السلام لو لم يخرج منها كيف يكون خليفة في الأرض؟ وأجاب المصنف عن الوجه الأول بأن قال: سلمنا أن ارتكابه ذلك بعد توبته وأن النهي بقوله. ﴿وَلَا تَقْرَبَا﴾ [البقرة: ٣٥] نهي تحريم لكن لا نسلم أن مرتكب المحرم عاص وصاحب كبيرة مطلقًا وإنما يكون كذلك أن لو ارتكبه وهو ذاكر للنهي. ولا نسلم أنه عليه السلام ارتكبه ذاكرًا له وإنما فعله ناسيًا له، كما ذهب إليه طائفة من المتكلمين واحتجوا عليه بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥] أي فنسي العهد ولم يهتم به حتى غفل عنه ولم نجد له عزمًا أي تصميم رأي وثباتًا على الأمر، إذ لو كان ذا عزيمة وتصلب لم يزله الشيطان ولم يستطع تغريره. وقيل: عزمًا على الذنب لأنه أخطأ ولم يتعمد الذنب ولم نجد له عزمًا. ومثلوه بالصائم المشتغل بأمر يستغرق فيه فكره فيصير ساهيًا عن الصوم فيأكل في أثناء ذلك السهو عن قصد، فإن سهوه ونسيانه قد جعل عذرًا في ارتكاب الأكل المحرم عليه ولم يعد ذلك كبيرة عليه، فكذا الحال في تناوله عليه السلام من الشجرة. ولما ورد على هذا الجواب أن يقال: على تقدير أنه عليه الصلاة والسلام فعله ناسيًا للنهي

لِما فات عنه وجرى عليه ما جرى معاتبةً له على ترك الأولى ووَفاءً بما قاله للملائكة قبل خلقه. والثالث أنه فعله ناسيًا لقوله تعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥] ولكنه عُوتب بترك التحفظ عن أسباب النسيان ولعله وإن حُطّ عن الأمة لم يحطّ عن الأنبياء لعِظَم قَدرِهم كما قال عليه الصلاة والسلام: «أشدّ الناس بلاءً الأنبياءُ ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل». أو أدّى فعلُه إلى ما جرى عليه على طريق السببيّة المقدَّرَة دون المؤاخذة

غير قاصد لمباشرة المنهي عنه كان ينبغي أن لا يعاتب عليه لأن النسيان عذر، أما من حيث العقل فلأن الناسي للتكليف غير قادر على مراعاته والعمل بمقتضاه فلا يكون مكلفًا برعايته لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وأما من حيث النقل فلقوله عليه السلام: «رفع القلم عن ثلاث» ومنها الناسي ولقوله عليه السلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» فكان ينبغي أن لا يعاتب عليه الأنبياء أيضًا، رفعه بقوله: «ولعله وإن حط عن الأمة لم يحط عن الأنبياء لعظم خطرهم» لأنه يجوز أن يؤاخذ الأخيار ويعاتب الرسل عليهم السلام بالأمر اليسير الخفيف الذي لا يؤاخذ بمثله غيرهم لكثرة نعمة الله تعالى عليهم وعظيم منته عندهم، كما أوعد نساء النبي ﷺ ورضي عنهن بالتضاعف في العذاب على ما كان في حق غيرهن لتضاعف النعم في حقهن بقوله تعالى في حقهن: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [الأحزاب: ٣٢] ثم قال: ﴿مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣٠] وقال عليه الصلاة والسلام: «أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل». وقال عليه الصلاة والسلام: «إني أوعد كما يوعد الرجل منكم». قال صاحب الكشف: والحق أن الذي صدر من آدم عليه وعلى سائر الأنبياء عليهم السلام كان عن نسيان نصًا فهو ليس بذنب، والمؤاخذة إنما كانت على ترك التحفظ والتقصير الذي نشأ عند النسيان وهو من قبيل ترك الأولى وسمي ذنبًا لأنهم مؤاخذون بمثاقيل الذر، وسمي معصية وغواية تحذيرًا للأنبياء ولطفًا لأممهم ولله تعالى في ذلك ما ليس لغيره. يعني الله تعالى أن يسمى ذلك معصية وغواية وليس لأحد أن يتجاسر على ذلك، هذا هو اللائق بعصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

قوله: (أو أدى فعله الخ) الظاهر أنه معطوف على خبر «لعله» وقيل هو معطوف على قوله: «عوتب» فالمعنى أن مباشرة الحرام لما وقعت منه ناسيًا كان ينبغي أن لا يعاتب عليها لكنه عوتب وجرى عليه ما جرى لا على طريق المؤاخذة على الذنب بل على طريق تأدية السبب إلى مسببه من حيث المعنى، كأنه قيل: ولعل ما جرى عليه من المعاتبة وانتزاع اللباس والإهباط من الجنة إلى دار الكدر والعناء جرى عليه بطريق المؤاخذة على فعله الذي هو ترك التحفظ عن أسباب النسيان بناء على أنه مع كونه موضوعًا عن الأمة ليس بموضوع

كتناول السُّمّ على الجاهل بشأنه. لا يقال إنه باطل لقوله تعالى: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا﴾

عن الأنبياء عليهم السلام لعظم قدرهم، حيث كانت حسنات الأبرار سيئات المقربين بالنسبة إليهم أو بطريق أنه تعالى قدر فعله ذلك وجعله سببًا لما جرى عليه. فلما باشر السبب ناسيًا كونه حرامًا ومنهيًا رتب عليه ذلك على طريق ترتب المسبب على سببه لا على طريق المؤاخذة على ارتكاب الحرام المنهي عنه لكونه معذورًا في ارتكابه بسبب نسيان النهي، ولا على طريق المؤاخذة على ترك التحفظ عن أسباب النسيان لكونه موضوعًا عن المكلف مطلقًا نبيًا كان أو أمة، فإنه تعالى قد يقدر ويجعل بعض الأشياء سببًا مؤديًا إلى مضرة كما قدر تناول السم مؤديًا إلى الهلاك. ثم نهى عباده عن مباشرة السببية فإذا باشره أحد ناسيًا تلحقه المضرة المسببة عنه ولا تلحقه المؤاخذة المترتبة على ارتكاب المنهي عنه لانتفاء مخالفة الشرع، وأما إذا باشره ذاكرًا لكونه حرامًا منهيًا عنه فحينئذ كما تلحقه المضرة المسببة عنه تلحقه المؤاخذة على ارتكاب الحرام أيضًا لتعمده المعصية، فمن تناول السم عالمًا بشأنه وبحرمة تناوله يلحقه الهلاك والمؤاخذة جميعًا، ومن تناوله على الجهل بشأنه وبحرمة تناوله يلحقه الهلاك دون المؤاخذة. **قوله**: (لا يقال إنه) أي الجواب بأن آدم عليه السلام فعله ناسيًا للنهي فلم يكن عاصيًا بفعله باطل، لأن قوله تعالى: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ﴾ [الأعراف: ٢٠] وقوله: ﴿وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾ [الأعراف: ٢١] يدل على أنه ما كان ناسيًا للنهي حال الإقدام عليه بل كانا متذكرين إياه بتذكير إبليس ذلك عند تغريره إياهما بأن في مباشرة هذا المنهي عنه نفعًا عظيمًا وهو صيرورة المباشر ملكًا وخلوده في الجنة. ثم إنهما لما لم يقبلا منه أكد تغريره إياهما بأن أقسم بأنه ناصح لهما فيما قال لهما في وجه ذلك النهي، وكل واحد منهما يدل على أنه عليه السلام فعله ذاكرًا للنهي فيبطل القول بأنه فعله ناسيًا. والجواب أن هاتين الآيتين إنما تدلان على كونه ذاكرًا للنهي حال الإقدام عليه إذا قبل من إبليس ذلك الكلام وصدقه فيه وتناول من الشجرة بسبب ذلك القبول والتصديق بقرب ما سمع منه ذلك الكلام، وليس في الآيتين ما يدل على ذلك بل الظاهر أنه رد كلامه ولم يصدقه في القسم لكونه عالمًا بتمرده عن سجوده له وكونه مبغضًا وحاسدًا له على ما أتاه الله تعالى من النعم. فكيف يجوز من العاقل أن يقبل قول عدوه مع أن قبول قوله في ذلك وتصديقه فيه أعظم معصية من أكل الشجرة لأن إبليس لما قال لآدم وحواء عليهما السلام: ﴿ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين﴾ ألقى لهما سوء الظن بالله تعالى ودعاهما إلى ترك التسليم لأمره والرضى بحكمه حتى يعتقدا كون إبليس ناصحًا وأن الرب سبحانه وتعالى قد غشهما؟ ولا شك أن هذه الأشياء أعظم معصية من أكل الشجرة توجب أن يعاتبهما عليها معاتبة أشد من العتاب الواقع بمقابلة الأكل،

[الأعراف: ٢٠] ﴿وَقَاسَمَهُمَآ﴾ [الأعراف: ٢١] الآيتين لأنه ليس فيهما ما يدل على أن تناوله حين ما قاله إبليسُ فلعل مقاله أورث فيه ميلاً طبيعيًا. ثم إنه كفّ نفسَه عنه مراعاةً لحكم الله تعالى إلى أن نسي ذلك وزال المانع فحمله الطبع عليه. والرابع أنه عليه السلام أقدم عليه بسبب اجتهادٍ أخطَأ فيه فإنه ظَنّ أن النهيَ للتنزيه أو الإشارةَ إلى عين تلك الشجرة فتناول من غيرها من نوعها وكان المراد بها الإشارة إلى النوع، كما رُوِيَ أنه عليه

فعلم بهذه القرائن أنهما لم يقبلا منه ولم يصدقاه لكن لما مرّ زمان مديد بعد قول اللعين نسي آدم النهي وكان عليه السلام لما سمع مقالة اللعين في حق تلك الشجرة مال طبعه إلى التناول لعلمه بفضائل الملائكة من حيث إنهم لا يحتاجون في بقاء صحتهم وقوتهم إلى الأكل والشرب المؤديين إلى دفع الفضلات من البصاق والمخاط ونحوهما، وأنه لا يعرض لهم النوم والضعف والهرم والأمراض والأوجاع والكسل والفتور عن عبادة ربهم ولذيذ مناجاته وغير ذلك من الفضائل، وإن كان هو أفضل منهم من حيث كثرة الثواب ولذا مال إلى الجنة لكونها دار أمن وراحة بخلاف الأرض.

قوله: (**والرابع إنه عليه السلام أقدم عليه بسبب اجتهاد أخطأ فيه**) أجاب رابعًا عن الوجه الأول بأن سلمنا إنه فعله حال نبوته وأن النهي للتحريم وأنه فعله جازمًا وعامدًا لمباشرة المنهي عنه لكن لا نسلم أنه فعله حال نبوته على أن النهي للتحريم بل فعله على أنه جائز بناء على اجتهاده وظنه أن النهي للتنزيه. فإن قيل: كيف يصح منه عليه السلام أنه يظن ذلك وقد قرن بالنهي قوله: ﴿فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ٣٥] ومثل هذا الوعيد لا يقترن إلا بالنهي الذي يكون للتحريم؟ قلنا: يجوز منه أن يظن كونه للتنزيه بناء على أنه ظن أن معنى كونهما من الظالمين أن يظلما أنفسهما بأن يبخسهما حظهما بترك الأولى. **قوله:** (**أو الإشارة**) بالنصب على أنه معطوف على قوله: «النهي». يعني أو ظن أن الإشارة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ [البقرة: ٣٥] شخصية معينة وأن المحرم إنما هو التناول من تلك المعينة فتركها وتناول من شجرة أخرى من نوعها فكان مخطئًا في ذلك الاجتهاد، لأن مراد الله تعالى النهي عن النوع لا الشخص والخطأ في الاجتهاد لا يقتضي كون الذنب كبيرة. فإن كلمة «هذه» قد يشار بها تارة إلى الشخص وهو شائع كثير وقد يشار بها إلى النوع كما روي أن النبي عليه الصلاة والسلام خرج وفي إحدى يديه ذهب وفي الأخرى حرير فقال: «هذان حرام على ذكور أمتي حِلٌ لإناثها». فإنه عليه الصلاة والسلام وإن أشار إلى ما في يديه من الشخصين لم يردهما بعينهما بل أراد نوعهما. وروي أيضًا أنه عليه الصلاة والسلام توضأ مرة وقال: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به» وأراد نوعه. فلذلك ظن آدم عليه الصلاة والسلام أن المراد بهذه الشجرة شخصها لكون أغلب استعمالها في الإشارة إلى الشخص دون

الصلاة والسلام أخذ حريرًا وذهبًا بيده وقال: «هذان حرام على ذكور أمتي حِلٌّ لإناثها».

وإنما جرى عليه ما جرى تفظيعًا لشأن الخطيئة ليجتنبها أولادُه. وفيها دلالةٌ على أن الجنة

النوع. **قوله:** (وإنما جرى عليه ما جرى) جواب عما يقال أنه عليه الصلاة والسلام عوتب على فعله، والمخطىء في الاجتهاد معذور فيما فعله بالاجتهاد والخطأ فكيف جرى عليه ما جرى؟ فأجاب بأن ذلك كان لحكمة ومصلحة وهي بيان فظاعة شأن الخطيئة التي ارتكبها ليجتنب أولاده عن أمثالها. **قوله:** (وفيها دلالة) أي وفي الآية الناطقة بقصة آدم عليه الصلاة والسلام دلالة على أن الجنة مخلوقة الآن بدليل قوله تعالى: ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٣٥] إلى آخر القصة وقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [البقرة: ٣٦] وعلى أنها في جهة عالية بدليل قوله تعالى: ﴿ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا﴾ [البقرة: ٣٨] فإن الهبوط هو النزول من أعلى إلى أسفل، وعلى أن التوبة متبولة بقوله: ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٣٧] وعلى أن متبع الهدى مأمون العاقبة لقوله تعالى: ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٣٨] وعلى أن عذاب النار دائم وأن الكافر فيه مخلد لقوله تعالى: ﴿والذين كفروا﴾ إلى قوله: ﴿هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٣٩] كذا قيل. وفيه بحث لأن الآية إنما تدل بظاهرها على خلودهم في النار لا في عذابها، والخلود في النار لا يستلزم الخلود في عذابها لجواز أن ينقطع عذابها بعد مدة وإن كانت نفسها دائمة لا تفنى بناء على أن خلود الكفار فيها لا يتصور إلا بالدوام. على أنه قد سبق للمصنف أن الدوام غير معتبر في أصل مفهوم الخلد بناء على أنهما في الأصل عبارتان عن الثبات المديد دام أم لم يدم. ثم قال: لكن المراد الدوام ههنا عند الجمهور لما يشهد له من الآيات والسنن فقوله تعالى في حق كل واحد من أصحاب الجنة والنار ﴿هم فيها خالدون﴾ بمعنى أنهم دائمون فيها أي لا يموتون فيها ولا هم يخرجون منها أبدًا وذلك يستلزم دوام نفسها. ثم إن الظاهر أن الدوام لأنفسهما يستلزم دوام ما عد لأهلهما من النعيم والعذاب لأنه لو لم يدم ما فيهما من النعيم والعذاب لكان دوام نفسهما خاليًا عن الفائدة، فبهذا الوجه صح الاستدلال بقوله تعالى: ﴿هم فيها خالدون﴾ على دوام عذاب النار. قال الإمام أبو منصور رحمه الله تعالى: وفي الآيتين نقض قول الجهمية إن الجنة والنار تفنيان في الآخرة مع أهلهما وما أعد لهم فيها، وذلك لأن الله تعالى نفى الخوف والحزن عن المؤمنين في الآخرة ولو كانت الجنة تفنى وما فيها من النعيم ينقطع لكان فيها خوف زوال النعيم وفوته وذلك سبب الحزن والتنغيص على صاحب النعمة. وكذا خبر خلود الكفرة في النار ينافي فناءها لأن الخلود عبارة عن البقاء وأنه ضد الفناء. وقوله: «وعلى أن غيره لا يخلد فيه» أي بدليل التخصيص المستفاد من كلمة «هم» في قوله تعالى: ﴿هم فيها خالدون﴾.

مخلوقة، وأنها في جهة عالية، وأن التوبةَ مقبولةٌ وأن مُتبعَ الهدى مأمُونُ العاقبةِ، وأن عذاب النار دائم والكافر فيه مُخلد، وأن غيره لا يُخلد فيه لمفهوم قوله تعالى: ﴿هم فيها خالدون﴾.

الفهرس